An Introduction to Translation Philosophy

Hölderlin's Hymn "The Ister" on the View of the Way of *Yin* and *Yang*

翻译哲学导论

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的阴阳之道观

蔡新乐 著

南京大学出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

海德格尔的讲稿《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》虽然全文引用荷尔德林此诗，但对其中专门歌吟的“明”未及论述。但他有关河流的本质之“旅程化”及其对索福克勒斯的《安提戈涅》之中的决定性词语的论述，在在都显示出他的思路与“阴阳之道”的一致性。以此为切入点，我们可以恰如其分地讨论翻译的本质。而将儒家思想引入翻译理论之中，也是建构翻译哲学的通途。

南京大学出版社官方微信：njupress
南京大学出版社官方微博：weibo.com/njupco
南京大学出版社天猫旗舰店：njdxcbs.tmall.com

上架建议：翻译理论
ISBN 978-7-305-15981-7
9 787305 159817 >
定价：52.00元

An Introduction to Translation Philosophy

Hölderlin's Hymn "The Ister" on the View of the Way of *Yin* and *Yang*

翻译哲学导论

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的阴阳之道观

蔡新乐 著

南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

翻译哲学导论 :《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的阴阳之道观 / 蔡新乐著. — 南京 : 南京大学出版社，2016.1

ISBN 978-7-305-15981-7

Ⅰ. ①翻… Ⅱ. ①蔡… Ⅲ. ①荷尔德林，F.（1770～1843）—诗歌—翻译—研究 Ⅳ. ①I516.072

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 253149 号

出版发行 南京大学出版社
社　　址 南京市汉口路 22 号　　　邮　编 210093
出 版 人 金鑫荣

书　　名 翻译哲学导论:《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的阴阳之道观
作　　者 蔡新乐
责任编辑 李振权　张　静

照　　排 南京南琳图文制作有限公司
印　　刷 南京爱德印刷有限公司
开　　本 635×965 1/16　印张 19.75　字数 277 千
版　　次 2016 年 1 月第 1 版　2016 年 1 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-305-15981-7
定　　价 52.00 元

网址：http://www.njupco.com
官方微博：http://weibo.com/njupco
官方微信号：njupress
销售咨询热线：(025) 83594756

* 版权所有，侵权必究
* 凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与所购图书销售部门联系调换

目录

1　绪论：翻译哲学的基本任务和一般意义　001

1.1　翻译哲学的界定及其基本任务　003

　　1.1.1　课题选择面临两大挑战　003

　　1.1.2　翻译哲学的性质和基本任务　007

1.2　翻译哲学所关注的节点及其一般意义　010

1.3　现代以来哲学的发轫以及经学的倾覆　012

1.4　孔夫子与海德格尔比较的可能性及其学术价值　015

　　1.4.1　孔夫子可能对海德格尔的补足作用　015

　　1.4.2　海德格尔翻译哲学视角下的“阴阳之道”　020

1.5　研究方法：以意守言的追求　026

　　1.5.1　心意、言与海德格尔的语言　026

　　1.5.2　《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的解读　027

　　　　1.5.2.1　海德格尔的思与孟子的“知心”　027

　　　　1.5.2.2　心意相通之中的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》　029

　　　　1.5.2.3　注一意于文并非“译意”　031

　　　　1.5.2.4　海德格尔所说的“意”之“爱”　032

1.6　思路与结构　033

2　翻译哲学的研究现状　053

2.1　翻译哲学的名与实　055

2.1.1 作为海德格尔的思维模态和德里达的哲学通道的翻译 055
2.1.2 翻译哲学的有名无实之一例:皮姆对翻译哲学的反讽与否定 055
2.1.3 翻译哲学的有名无实另一例:见不出视野的“哲学视野” 057
2.2 翻译哲学论域真正的建构 060
2.2.1 “语言转向”中的翻译话题 060
2.2.2 海德格尔的翻译哲学 061
2.3 作为一种哲学的翻译 066
2.3.1 《海德格尔,翻译与思的任务》的主要内容 066
2.3.2 可以解答的翻译哲学问题 068
2.3.3 翻译哲学对翻译研究提出的新要求 070
2.3.4 海德格尔的翻译哲学所引出的议题 072
2.3.5 思想与翻译的关系的论断始自尼采 082
2.4 反本质主义的问题的本质 084
2.5 并非局限于解释学的翻译哲学 088
2.6 小结:哲学缺席的翻译研究及其双重危机与“超越者”的“拯救”之道 091

3 海德格尔未及关注的荷尔德林的“明”与儒家可能的关联及其翻译学的意义 107

3.1 第一部分与《伊斯特》之中的“明” 109
3.2 “明”作为一种“存在”的样态——你“明白”“明白”了吗? 110
3.3 荷尔德林的赞美诗《伊斯特》之中的“明”及其汉译问题 112
3.4 海德格尔的“明”与汉语之中的“明”的儒家意向 116
3.5 海德格尔的“澄明”之“明”及其“语言”之“静默”的儒家意味与启示 118
3.5.1 “澄明”之“明”的非柏拉图倾向 118
3.5.2 “粹”之“优雅”与儒家之“幽” 121

3.6　小结　126

4　从海德格尔对柏拉图的批判看他与传统翻译思想的不同　131

4.1　海德格尔对柏拉图二分法的批判　133
4.2　海氏笔下的柏拉图的感性和超感性二分　133
4.2.1　表征的意思及其危害　133
4.2.2　柏拉图主义:感性与超感性的区别　135
4.3　翻译的核心问题,就是意义=鬼魂吗?　137
4.3.1　艺术作品的柏拉图主义美学诠释　137
4.3.2　翻译研究之中的“意义/鬼魂”　138
4.4　小结:海德格尔与“翻译理论”的不同　145

5　存在之被遗忘　149

5.1　存在之被遗忘的研究意义　151
5.2　海德格尔所说的存在之被遗忘与翻译研究之中的存在之被遗忘　151
5.2.1　海德格尔所说的存在之被遗忘　151
5.2.2　翻译研究领域存在之被遗忘:严复的“信达雅”的理解与转译　154
5.2.3　存在之被遗忘另一例之一:亚里士多德的 *philia* 的转译　157
5.2.4　存在之被遗忘另一例之二:*anagnorisis* 的界定的汉语译解　161
5.3　赫尔曼斯的后现代的“话语”描述以及“文化转向”的实质　165
5.4　“存在之被遗忘”的“三种面纱”与“文化转向”的实质　167
5.5　小结　170

6　海德格尔对翻译的解说及其对希腊悲剧之中决定性的词语的讨论之中的“阴阳之道”的显现　177

6.1　引子:海德格尔此书的第二部分及“阴阳之道”的意义　179

6.2　海德格尔的“明”及其阴暗二重性的观点　180

6.3　存在论翻译思想的作用:“巅峰”之“学”与思想翻译　185

6.4　“阴阳之道”视角指向下的“人之颂”　193

6.5　“奇异”之三组合与“诗之持”　197

6.6　超越“存在”并且启动人的“回家之旅”的翻译　201

6.7　“存在”之中的“阴阳之道”　204

6.8　小结:诗之教化　208

7　译解之圆与回家之旅：翻译存在论　213

7.1　引言:可以道说的存在　215

7.2　诗人的“半神”定位于译者的纵向性精神开拓　216

7.3　“倒流”的伊斯特与翻译的自身之“圆”　221

7.4　小结:离弃自身的翻译研究的出路何在?　233

8　从“三”思及的存在之诗：以结尾为据对《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之审视　239

8.1　“圆足”与“三段论”　241

8.2　“阴阳之道”见于海德格尔　241

8.3　结尾之处见精神　242

　8.3.1　为何“最后”亦即为“开始”?　242

　8.3.2　《结语——大地上可有一种尺度?》内容简介及其译解的视角　244

8.4　海德格尔的“半神”及“三”对他的意义　245

　8.4.1　诗人的诗人与“诗”的同一　245

　8.4.2　海德格尔“三”的结构与阴阳之道　247

　8.4.3　海德格尔笔下的诗人与《易经》之中的“体”“妙”与“感通”　256

8.5　从阴阳之道之三的结构看海德格尔的哲思译解　259

　8.5.1　存在在译解的自然节奏中的回归　259

8.5.2 存在在“三的结构”之循环中的译解显现 261
8.5.3 逻各斯的“收拢”与“三”之“圆” 264
8.5.4 翻译的纵向性:海德格尔的译解与一般的翻译的差异 267
8.6 海德格尔对“represent”(再现/代表)的批判 269
8.6.1 海德格尔对 *Vorstellungen* 的批判 269
8.6.2 海德格尔的译解的“减法” 272
8.7 小结:来到语言与返璞归真 275

9 结 论 285

9.1 “元翻译”与海德格尔对哲学的解构 287
9.2 “圣贤”关乎我们的体悟以及荷尔德林的卓尔不凡 289
9.3 海德格尔的翻译哲学的重要性 290
9.4 翻译哲学应该关注的两个指向 293
9.5 回到孔夫子的“学”或可使翻译研究真正敞开 294

附:《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉结语:大地上可有一种尺度》 298

主要参考文献 301

1

绪论：翻译哲学的基本任务和一般意义

1.1 翻译哲学的界定及其基本任务

1.1.1 课题选择面临两大挑战

本书试图从“阴阳之道”的视角来探究海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》[①]之中的翻译哲学思想的问题。

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》是海德格尔少有的专门直接讨论翻译的哲学著作,该书是他1942年一次讲座的讲稿,1984年作为其《全集》第53卷出版。全书共分三个部分。第一部分论述荷尔德林(Friedrich Hölderlin,1770—1843)的赞美诗所歌吟的“河流的本质”,第二部分对他所认为的荷尔德林诗中一向回响着的索福克勒斯(Sophocles,约前496—前406)悲剧《安提戈涅》(*Antigone*)中的“人之颂”中最具有决定性的词语加以译解和分析,最后一部分又回到荷尔德林的诗,强调此诗之所写就是对“诗的本质”的“命名”,因而,诗人身为“本神”,处于人神之间,而且诗人即为“之间”。

要首先说明的是,此著所论的翻译包括两个类型:一是一般意义上的“言语翻译”(verbal translation)或“语言翻译”(linguistic translation),二是海德格尔所推崇的“思想翻译”(thoughtful translation)。后者可以将他对荷尔德林的译解包揽其中。我们要做的工作是,对海德格尔与儒家思想加以比较,并在此基础上展开翻译方面的讨论。而本章之所论,首先是触及此一课题所遇到的挑战;然后思及翻译哲学的任务及其基本问题,它应该关注的节点及其历史语境,孔子(前551—前479)与海德格尔比较的可能性和可行性,并就研究方法做出说明;最后对本书的写作思路和框架加以勾勒。

这一课题,面临两大挑战。一是在翻译研究领域似乎还很少有人进行翻译哲学的探究,尽管隐含于有关著述之中的片断的哲学思想时见显现。虽然近年来情况有所改变,但翻译哲学的基本问题及其在翻译研究之中的

作用等基础问题，依然有待探索。二是很少见到有人将海德格尔与儒家思想加以比较。两个挑战一方面显现出展开新领域的困难，另一方面则是在思想视角选择上遇到了阻碍。

就后者来说，读书所及，我们只是注意到了台湾学者袁保新对海德格尔和孟子（约前 372—前 289）进行了哲学比较。他认为，通过对孟子与海德格尔哲学的对比研究，可以发现，第一，孟子的"心"指的是一种"存活的能力"："当一个人愈是充分地'明于庶物，察于人伦'，他也就愈充分地彰显并了解到人之所以为人。"第二，"心"的操持存养成为孟子功夫论的重点，而人在实际生活中的"为不善"，无非指既成的公共世界对"心"形成不可避免的干扰、"扭曲"，但就"心"自身的明察能力而言，并不会被取消。第三，从基本存有论的角度切入孟子"尽心/知性/知天"的理路，最重大的发现即是，"天"在孟子哲学之中，既不是宗教崇拜的"上帝"，也不是形而上学之中的"无限实体""第一因"，思辨地展开对存在界的说明。孟子显然已将《诗》《书》中的"天"的信仰"存有论"化了，转换为明照生活世界中各种遇合之有无生灭的意义基础。第四，至于"尽心"如何"知天"，从基本存有论来看，"仁，人心也；义，人路也"，"仁"作为无限的感通原则，若不能通过"由命见义"的途径进入生命的具体情景，仍然无法契接於穆不已、生物不测的"天道"。[②]

袁保新的思想应该能对我们产生很大的启发。因为，依其思路，或可继续推论，孔子（前 551—前 479）的"仁"本身即为"存在"能力的显现。因为，只有有了仁爱之心，生存于世才是可能的，也才是可行的。也就是说，"仁"本身就是存在所本应有的"天地之心"的当下显现，离开了这样的显现，生存便是不可想象的。在这一意义上，"仁爱"作为人间关系的存在样态的显示，首先是人的存在能力的一种表现。有了这样的推论，甚或可以说，孔夫子的仁爱伦理就是另一种存在论。只不过，他所偏重的可能并不是哲学的玄思，而是一种生活实际的关系性建构的制度化和礼仪化。而依论者所说，海德格尔的哲学思想起初是以"生活"为中心展开的，到了《存在与时间》才转向"存在"，但是，存在仍是生活实际的另一种说法。[③]换言之，在海氏那里，存在的析解仍是对生活的拓展和发挥。如此，海德格尔的存在/生活的一体

性，与孔夫子那里的仁爱的现实性便有了一定程度的可比性和类同性；的确，也只有走向这样的生活真实，哲学之思才有其针对性。也就是说，尽管有千山万水的空间之隔，但是孔夫子与海德格尔仍是可以比较的，而且，这种比较也是有其学术意义和思想价值的。要之，这样的比较有助于彼此印证和相互补充、强化。

就孔子与海德格尔的比较而论，有一个重要的典范可以参照。张祥龙在其《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开拓与交融》[④]一书中雄辩有力地指出："海德格尔与中国天道观（包括禅宗）在这最关键一点上是一致的，即认为终极的实在不管叫'存在本身'也好，叫'天'或'道'也好，只能被理解为纯粹的构成境域。称之为'境'和'域'，取的是这样一个意思，即终极既不是任何现成者，又活生生地在场，使我们领会当下涉及的一切可能。"[⑤]有了这一洞见，我们的比较也就有了一个基础。这就是，孔夫子与海德格尔在思想指向上的这种一致性，可以确保我们的比较是朝着一个既定目标前进：生活本身的力量，始终是"在场者"的所在，而各种"活生生"的现象最终会凸显出"异"的作用。张祥龙强调："西方哲学在海德格尔发生了某种在中国思想看来点铁成金的转化，使得中国人可以在这'一点'澄明的发生态中'心有灵犀'地通达西方思想；反之亦然。"[⑥]此书视野开阔，精彩纷呈，有关论述的确能启人深思。

另一方面，比较哲学近年来的成果，也可为我们提供思考的动力。比如，张维所著的《海德格尔、罗蒂与东方思想家》[⑦]通过对海德格尔与日本人的对话的细读，强调比较哲学是走出哲学或曰西方形而上学的一条途径，因为，这样就可以引入东方思想。的确，比较哲学的展开，可为哲学研究提供新的思想资源，同时也势必提升东方思想的地位，至少是不再可能将之视为"思想材料"。不过，作者最终将海德格尔的思想与佛家相互比较，认为二者在主体的空洞及其没有自性方面彼此一致。[⑧]这种比较我们是不能认同的。这是因为，佛家毕竟是以"消极"的态度来对待此世的，在此世被视为与价值取向相反动的情况下，如此比较可能会突出有关思想的反面，此即走向一个可以拯救的所在。而这可能也就是书中所引的文字所强调的，只有向阿弥

陀佛祈祷才能得到拯救的意味。[9]一方面，这是与海德格尔的存在/生活本身相脱离的，甚至走向"超验"的一面；另一方面，这样做无助于说明海德格尔的基本创建来自他的"方法"的与众不同。这样的方法到底是什么，这是非常需要探讨的。与此相反，比较哲学转入宗教维度的比较，会脱离生活的原态，甚至走出生活，同时将海德格尔的思想推向另一个极端，会让人误以为他最终就是要通过"皈依"来解决"存在"问题。

实际上，海德格尔的"我"尽管不是传统形而上学的所谓"主体"或"自我"性质的东西，但也并不一定就是佛教所说的"无自性"的那种"我"，否则他所说的"本己""事物本身"以及"本质"等将无从落实。倒是儒家的"虚灵不昧"、始终追求"明明德"(《礼记・大学》)的"我"，相比之下才是适宜和海德格尔相互比较的。因为，作为这样的"虚我"，其贯彻一生的，就是对"学"的念念不忘、持之以恒。因而，杜维明(1940—)称中华文化是一种"学习文明"[10]，也就不是没有原因的了。另一方面，至于海德格尔的不断变化的、过程性的生存动态，在儒家那里也有极其分明的表现。因而，所谓"易道"不仅是儒家之精义，而且是中华文化之真精神。若是依此展开比较，则可能更有意义。

最近发表的一篇文章，便与此书的指向完全相反，或可认为，是我们这里展开比较的另一个"索引"。杨栋所撰写的《后期海德格尔与孔子思想的异同》一文[11]，尽管篇幅不长，但颇有卓见。作者以海氏的《关于人道主义的书信》为视角，认为海氏强调生命自觉的重要性，主张人类应原始地生存，并且揭示了不恰当的根源和危害，指出了以适当性为旨归的人类生存方向。此文的亮点在于，作者指出，后期海德格尔与强调生命自觉的孔夫子在"生命自觉""源始境域"以及"生存方向"方面有着共同的主题，并且对二者的异同进行了令人信服的分析和比较。

不过，读书所见，我们并没有在有关著作之中看到对一个基本问题的讨论，这就是上文已经提及的在思想方法或曰思维方式上，孔夫子和海德格尔究竟是否出现过一致之处。而我们这里所做的，也就是对此一课题予以关注。这里有一个预设：如果我们能够找到材料对之说明，尤其是，如果二者

趋同，那么，首先，思想比较可能会出现另一种局面，这就是，中西在孔夫子和海德格尔这里走到了一起。而这意味着，中国哲学再也不会是西方哲学的附庸，而是可以真正与之对话的一种资源力量。其次，这样的预设，用之于翻译研究，则可表现出一个基本取向：中华文化的基本思想，与跨文化交流在根本指向上是一致的。也就是说，会生活，就应该懂得如何进行翻译。再换言之，这一课题的讨论，可能引出一个方法论意义上的思考：儒家并不是“杂乱无章”的思想“系统”，而是一种可与西方相媲美，而且能在相互比较当中适用于一个学科的理论建设的思想资源。

至于第一个方面的问题，目前已经问世的数种论著（详见第二章）倒是可以作为我们继续探究的参照，尤其是有关翻译在海德格尔的哲学之中所起作用的研究。其一，海德格尔的哲学创新思路，是要回到“前苏格拉底”时期，进而开创出“新的开端”，这说明他是在进行一种翻译或解释工作，即以新的译解来营造新的哲学思想。其二，他的诸多著述实际上都是以希腊哲思为语境来展开的，比如，《存在与时间》的题词就是柏拉图（Plato，前 427—前 347）的《智者篇》之中有关“存在”的的思辨。[12]其三，或许正是因为他的哲学创见首先是立足于传统的，因而，翻译的工作就变得比在其他哲学家那里重要得多，因而，他在多部著作之中对翻译都进行了直接而又专门的论述。比如，《存在论：实际性的解释学》[13]以及《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》。若是对他的有关论述加以细读，不仅对探究他本人的哲学思想具有基础性的意义，同时，对于一般意义上的翻译哲学研究也会产生一定的推动作用。

1.1.2 翻译哲学的性质和基本任务

翻译哲学，以其名之所示，无疑是研究翻译的一种哲学思想形态，或者更准确地说，是一种对翻译的系统性的哲学研究。因而，毫无疑问，它是翻译研究领域的一个有机组成部分，尽管目前还很少有人承认，甚至在基本的“图式”（schema）之中还没有安排它的位置。[14]很难说，哲学作为问题视域，是否真的已经进入研究领域，或者说，是否成为学科建设强大的力量资源。但可以确定的是，翻译研究领域的有关探究，还没有重视哲学对之可能的提

升和丰富化。依此视之，翻译哲学的研究目前的确还处于起步阶段。而我们所要做的，也就是一种初步的建设工作。其中最为主要的当是关注翻译哲学所能显示的翻译的本质是什么。也就是说，我们认为，或许有了哲学思辨的介入和协商，才有条件探究翻译的本质以及与之相关的问题。

因此，第一，翻译哲学与一般意义上的普通哲学应该保持同样的倾向。也就是，如果说普通哲学是以形而上的思辨来显现事物之所以成为事物的原因，那么，翻译哲学也就是研究翻译成为翻译的根由。第二，翻译哲学便具有自身的特殊对象以及规律性。它的作用当然是要强化翻译理论的思想品格，并在此基础上突出其理论的指导作用。换言之，我们认为，翻译哲学可以扩大翻译研究的领域，即一向所认为的那种只有理论和实践两个层面的研究，应该扩展为三个层面：翻译哲学、翻译理论以及翻译实践。这三者，都是翻译研究作为一个学科所应囊括的。而在这三者之中，翻译哲学应该是提取理论精华进而加以指导的思想资源：它不仅要根据翻译实践的实际来厘定翻译理论的框架，而且，在根本上要为翻译理论的取向设定最为基本的框架。那种轻视理论，一味突出实践的思路，在这里会遭受到最为根本的质疑：翻译哲学即为理论阐发的出发点和理论思想的“集结地”，也就是翻译理论为解释自身张力并且形成系统性的一种思想总结。它的最终作用还是要通过翻译理论这一中介来调整、说明、制约或影响翻译实践，并且规定和判断后者的历史性和文化价值。

按照这一界定，也可以认为，作为智慧之学(the study of wisdom)的哲学，它的西方倾向与作为中国传统意义上的生命之学(the study of life)[15]的哲学，自有其可通之处。这是因为，智慧之学应首先是生活的智慧之学；而生命之学也首先表现为智慧的生命之学。那种追求片面深刻、排斥异己的学问，因为不具备对话的可能而难以被认同[16]；而突出包容性，强调调适(《淮南子·诠言训》)、上遂(《庄子·天下》)的学问才是理想的智慧之道。智慧之学偏重知性的规则和思想的系统化，而生命之学求的是生命调适的实践化和日常化。一个偏重理性，一个倾向于具体的生活，两者相交，其融合的取向才是这里所说的哲学所能显示力量的所在。

也就是说，我们的翻译哲学本身应是对中西哲学融合的一种结果：在对其进行建构的过程当中，翻译哲学本身就应该成长为生命的智慧之学。它不仅关注二者之同，还要突出二者之异，而且在对此分析的基础之上寻找新的生发点和潜在力量。

我们选中的是孔夫子和海德格尔。一方面，二者都是影响深远的思想家；另一方面，海德格尔本人是西方少有的对东方保持兴趣并且与东方思想显示出颇多契合的一位哲学家。而就本课题而论，我们是以海德格尔本人的讲课稿《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》为主要研究对象，将《周易》和《论语》等儒家典籍作为可以互文解读的思想资源，以期展开比较，并在比较的基础之上对海德格尔所提出的翻译哲学问题进行细读和分析。

如此处理，是因为，既然是站在哲学的立场上来审视翻译问题，最主要的着眼点是对历史的反思。正如论者所说："……当一个文化或者宗教群体将自己的智慧、力量或神圣性视为高于其他所有群体时，暴力与迫害就发生了。"[17]如此反观近代以来的中西交流史，不是始终有一种文化、一个群体认为自身高于一切，凌驾一切，并且以如此炮制出来的优势，试图统治这个世界，进而规约其他文化的历史走向，最终强行将所有的文化拉进所谓的"现代"之中吗？不是始终有一种力量，以自身为标准，在异化所有其他文化，进而试图解构别的文化系统，最终达到文化专制或曰文化帝国主义吗？不是始终有一种思想，摆出一副救世主的架势，试图将整个世界都纳入自己统辖的版图，施加影响、加以归并甚至予以同化，最终希冀能够形成"新的神话"吗？

在这样的历史背景之下，我们如果依然如故保守滞留于既定的翻译研究领域，充其量只能对"现代化"的"学科"之中的现有问题有所论及，而不可能触及历史问题甚至会对历史造成遗忘。而这也就意味着，我们的探究是停留在思想之外。也就是说，只有回到历史的节点上，研究才可能是思想意义上的学术探讨，而不是或不仅仅是完全学院化的：停留在某一个或某一些课题上的探究，而且仅仅是学者之间的探究，而不一定具有未来的指向。回到历史的节点，就是要在反思历史的同时，展望未来。而未来的学术发展，必然是思想和哲学比较路途之上的发展，是中西兼顾的发展。

1.2 翻译哲学所关注的节点及其一般意义

所谓节点，当然指的是一种历史机遇，或者说历史在其转折时期的一种关键接口：它可将两个时期紧密连接起来，并且有可能通过某种连续性将人引向未来的纵深。

进一步说，这里所说的节点，是进入 21 世纪之后，承接 20 世纪末对有关历史现象的批判而俱来的新生事物之间所形成的一种联系点。这便是如何在这一语境之下，充分吸收有关思想滋养，把握住民族文化立场，充分发挥其思想力量和资源优势。而在翻译研究领域，这一历史要求已经逐渐显现出它的现实意义。这是因为，自从“鸦片战争”以来，随着英语逐渐成为所谓“国际语言”，帝国主义侵略的历史事实由武装入侵和经济入侵早已更改为“优势语言”的文化渗透和同化。于是，向“先进文化”学习就成了一种“文明”追求：挽救民族文化的同时，早已将“暴力”置入思想，似乎只有一种文化、一种语言才是值得研究的；甚至是，似乎只有一种文化、一种语言才是这个世界上值得推崇的东西，而民族语言和文化只能是辅助性的，甚至是需要改造和批判的。这样的“唯一语言论”在翻译研究领域之中表现得尤其突出。其表现为，大半的理论系统是自英语传入汉语学界的，而且，凡是与之不相一致者都会被视为奇谈怪论。如此，在一个民族文化之中便形成了某种机制，进而对自身文化加以鄙视甚或排斥。如此，民族文化不仅成为亟须改造的东西，不仅不再具有学术价值，甚至因被视为思想糟粕而在一个很长的时间里不断遭遇抵制、丑化和颠覆。因此，文化之为文化生成的力量，在一个时代不断被肢解，最终濒临解体。至少是，这一文化系统始终未能成为思想资源进入翻译研究，因而致使理论的生发成为一种单语的解说，也就是不断内置于精神世界的东西，使人忘掉了对它的反思，同时也丢掉了历史回顾的可能性条件；如此，它也就不再是具有建设性倾向的力量建构。

因此，沃尔夫(Benjamin Lee Whorf，1897—1941)曾一针见血地指出：

“欧洲语言及其思维习惯处于显赫的地位，也是经济和历史原因所致。其文化已经达到现代文明水平的几种语言，意欲扩张至整个地球，使成百上千奇异色彩的语言种类遭受灭顶之灾。”[18]

随着20世纪末“后殖民主义”[19]对“文化帝国主义”的批判，人们已经越来越清楚地认识到，西方的霸权有可能形成世界的单一化，也就是多元化的活力的丧失；而只有保持各种文化资源，才可能形成促进文化选择的多样性以及文化生命的丰富性，最终为跨文化交流的可能性提供最为基本的条件。与之相一致的是一种国家战略，在中国政府的诸多举措之中显现出力量。首先是“孔子学院”如雨后春笋一般在世界各地不断建立[20]，其次是大陆地区高考之中的英语考试的改革[21]。如此，这样的“非西方”作为一个例示或倾向性开始以其文化影响力在世界展现出一种差异和纷杂之中的趋同或趋异，有可能真正形成文化多元的局面或世界格局。作为跨文化交流的翻译，在这种情况下也就越来越能显现出它的活力和重要性。

而在学术界，“新儒家”[22]自20世纪80年代在内地逐渐显现出它的影响力，而且，至今余波不息，俨然已经成为一种“新”的思想力量，使人在对“现代思想”进行反思的同时，不能不重新思考：到底在什么样的意义上，儒家的哲学才可能真正进入翻译研究之中。或许，只有连接上文化的根脉，我们才可能找到并且把握住那个节点，以其为契机，深入探讨儒学的思想奥秘，进而以资源的优势，展开思想文化比较，最终实现真正的学术意义上的平等交流。也就是说，我们认为，翻译研究本身也一样是一种翻译的行为。如此的行为需要从思想源头上认可民族文化的思想建构作用，经由它来与西方思想展开对话，才能真正实现理论的建构。而这，可能是以往的学术研究未及注意或展开的。

就翻译本身来看，我们的引介一向注重的不是思想，也不太关注历史进程本有的意义。因而，刘小枫指出：“无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟事业不大相干。”因而，“翻译西方学界诠解西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，于赓续清末以来学界理解西方思想传统的未竟之业意义重大”[23]。

可以认为，由知识走向思想，从学科建设迈向哲理探究，应该是把握上文所说的“节点”的一个关键。而翻译研究领域对此的关注，目前来看应该是不足以应对历史要求的。

坚持中华文化立场，或许已经成为有志于弘扬民族文化之士的某种共识，比如，华东师范大学出版社六点分社在其推出的《六点评论》丛书的《缘起》之中就强调：“百年来，中国人‘落后挨打’的切肤经验，使我们很多人确信一个‘普世神话’：中国‘东亚病夫’的身子骨只能从西方的‘药铺’抓药，方可自信长大成人。于是，我们在技术进步中选择了‘被奴役’，我们在绝对的娱乐化中接受‘民主’，我们在大众的唾沫中享受‘自由’。今日仍是技术图景之世界，我们所拥有的东西比任何时代要多，但我们丢失的东西也不会比任何一个时代要少。我们站起来的身子结实了，但我们的头颅依旧无法昂起。”[24]作者追问：“我们需要什么‘经’？从哪里‘取经’？取什么‘经’？念什么‘经’？这自然攸关我们这个国家的崛起之旅、我们这个民族的复兴之路。”[25]因此，“寻找中国人的‘底色’，重铸中国的‘故事’，关注中国的‘问题’”，也就是此书所“期待”的东西，也就是它的“旨趣”所在。[26]由此我们可以联想到这么一个问题：中华文化的主流思想，究竟有没有可与西方思想相互比较的可能性，这样的比较能否带来思想上的创新呢？这是一个极其值得关注的问题。或许，不仅仅限于翻译研究这一领域。

1.3　现代以来哲学的发轫以及经学的倾覆

本课题既然重视思想比较，也自然不会忘记历史的惨痛教训。如此，则可认为，翻译研究的发展理应置于近代以来的学术思想的语境之中。正本清源，才是我们学科建设所需要的。而正本清源首先需要的是恢复历史的本来面目，尤其是中华文化的核心价值之中的儒家思想应有的学术思想地位。这就是，中国“哲学”的兴起，本身即为西方的产物；而就在它兴起的同时，中国传统的经学趋于倾覆。我们之所以强调要将翻译研究置于近代以

来学术思想史之中，就是因为，只有如此才能恢复一种思想系统的资源力量，而不是再像近代诸多学者那样，随着现代学科的建立而将经学置于“史料”的位置，也就是说，认定中国的传统学术只是在“过去”才有意义，但不关乎未来，因而，只是一种“死材料”，只有以西方思想加以审视，才能显现它的“历史价值”。如此，在经学崩解之时，中华文化的核心价值丧失殆尽，随之而俱来的便是，“全盘西化”的同时对西方思想不加思考的、全面的、无止境的接受。而人文学科建设过去的取向，又是与翻译研究领域目前仍在流行的趋势恰相一致。在这里，一方面是对实践的无上推崇和关注，同时对理论无端加以贬抑甚或鄙薄，致使思想无以展现力量；另一方面则是对西方思想无节制的译介和传译，同时将中华文化思想置于被动的接受者的境地。

论者指出，近代以来的现代学术的转型，是伴随着“经学”的逐渐消亡而出现的。首先是章太炎(1869—1936)以来的“以史为本”转化为“以史料为本”[27]。“章氏原经为史，进而为史料，原儒而夷儒为子学，孔子为诸子，原素王而孔子不立法。章氏之‘三原’，都已经超出了传统的古文经学的范围，而道夫现代史学的先路。而在现代史学中，已没有独立的‘经学’的位置。”[28]再次是胡适(1891—1962)将“国学”视为“国故学”，也就是只能有益于过往而不关乎未来的“历史材料”[29]。他在1923年为北京大学国学门刊物《国学季刊》所写的发刊宣言之中指出：“‘国学’在我们的心眼里，只是‘国故学’的缩写。中国的一切过去的文化历史，都是我们的‘国故’。研究这一切过去的文化历史的学问，就是‘国故学’，省称为‘国学’。”[30]后来，他在其《口述自传》之中解释：“国故这一词那时也引起了许多批评和反对。但是我们并没有发明这个词。最先使用这一名词的却是那位有名望的国学大师章炳麟。他写了一本名著叫《国学论衡》，‘故’字的意思可释为‘死亡’或‘过去’。”[31]步其后尘的“国故整理”者们如钱玄同(1887—1939)、顾颉刚(1893—1980)等，“以历史统领经学，把国学完全纳入史学的范围之中”[32]。反对者龚向农(1876—1941)1917年在《中国文学史略论》一书之中强调：“仲尼之门，考以四科，言氏习《礼》，卜子传经，文学之称，兹其蘿藡。刘勰著书，备论《文心》，而上溯经纬，旁罗子史，下逮谐讔杂笔，明文学之域恢廓而已。近世言文学

者，或以诗歌、戏曲、小说为骨干，而摈经、史、诸子，以为非类，原其旨趣，放据远西。窃疑殊域译言，胥由况拟，亦吾所谓文学，遂译彼义，或不相中。”[33]

虽然中西并不相应，但是，为了建设“新的文化”，怀疑主义者们将批判的矛头直接对准中华文化的核心价值及其这一价值的代表人物。皮锡瑞（1850—1908）在其《经学历史》之中指出：“经学开辟时代，断自孔子删定六经为始。孔子之前，不得有经。”[34]所以，钱玄同强调：“我以为不把‘六经’与‘孔丘’分家，则‘孔教’总不容易打倒；不把‘经’中许多伪史这个意思说明，则周代——及其以前——的历史永远是讲不好的。”[35]顾颉刚也强调：“我想此书集成后，便可进一步去推翻‘孔子删述六经’这句话了。六经是周代通行的几部书，《论语》上见不到一句删述的话，到了孟子，才说他作《春秋》；到了《史记》，才说他赞《易》，序《书》，删《诗》；到《尚书纬》，才说他删《诗》，到清代的今文家，才说他作《易经》，作《仪礼》。……‘六经皆周公旧典’一句话，已经给‘今文家’推翻；‘六经皆孔子之作品’一个概念，现在也可驳倒了。”[36]如此，被“证伪”之后的“六经”剩下的只有僵死的、过去的“价值”，只是现代学术的研究对象，而彻底丧失了它们本应有的思想资源的优势。在一个时代的“怀疑主义”风气盛行的情况下，关乎中华文化命脉的经学、核心价值及其核心人物，尽数被“打倒在地”。这几乎是以学术暴力代替了思想的运作。

另一方面，各种“学门”的现代学术的分类要求，复将传统的经学之中的典籍推向另一种形式的“整理”——名曰“哲学”。王国维（1877—1927）1903年在《哲学辨惑》一文中指出：“夫哲学者，犹中国所谓理学云尔。艾儒略（Jules Aleni，1582—1649）《西学发凡》有‘斐禄琐费亚’之语，而未译其义。‘哲学’之语实自日本始。日本称自然科学曰‘理学’，故不译‘斐禄琐费亚’曰‘理学’，而译曰‘哲学’。”[37]第一部哲学史、谢无量（1884—1964）所著的《中国哲学史》（1914年）主张“道术即哲学也，方术即科学也”[38]。“因其未深知西方‘哲学’学科，使他得以更多地立足于中国传统来看待‘哲学史’的写作问题。”[39]第二部哲学史即胡适著《中国古代哲学史》（1918年），则“完全以西方的‘哲学’标准来看待中国典籍”[40]，“有时候简直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人”[41]。不过，在论及孔子一章时，他还是专门辟

了一节讲《易》,一节讲"正名",取材主要是《春秋》。而第三部哲学史则是冯友兰(1895—1990)所著的二卷本《中国哲学史》,接洎西方哲学,"富有特识"[42],形成"哲学史写作范式"[43]。作为"诸子"的孔子,自冯友兰之后,成为中国哲学史学科建构的一个共同的基本预设[44],如此将作为经学开创者的孔子丢在一旁,"从而导致中国哲学学科中经学研究的大量缺失"[45]。

在"西学"的强烈冲击之下,随着康有为(1858—1927)、廖平(1852—1932)、章太炎、曹元弼(1867—1953)以及蒙文通(1894—1968)的谢世,"经学自此绝矣"[46]。但是,"中华文明,自汉世尊奉五经,以为政治社会之核心,二千余年间,宅国在兹土,立教在斯人,容有一时之神州激荡,一代之宗庙丘墟,而疆土、文明、人种,百世不绝,此实全赖经学大义之相传,以保礼乐文明之不坠"[47]。因此,"中国文明的核心,即在经学,在经学瓦解百年之后的今天,重新回到经学,才能深层次地认识历史,在历史中寻找未来的方向"[48]。

今天回顾这段历史,总是沉重得让人慨叹。不过,即使我们并无力量去"恢复"历史的活力,但在翻译研究领域之中引入孔夫子的教导也不失为一种选择,也就是这样一种设想,此即,以中华文化的关键人物所尊崇的思维方式,与西方的思想家对话,或能显现出一种历史的话语本应有的力量。如此,也符合交流对等的需要,能够纠正长期以来那种以中华文化为"研究材料"同时将国人界定为接受者的种种弊端。

1.4 孔夫子与海德格尔比较的可能性及其学术价值

1.4.1 孔夫子可能对海德格尔的补足作用

人之为人,在很多方面都是相通的;而思想家的思想也一样在很多地方"心意相通",孔夫子和海德格尔也自然并不例外。比如,孔夫子对日常生活的重视,与海德格尔的"此在"的"在世之在"的倾向相似;孔夫子"周鉴于二代,郁郁乎文哉!吾从周"(《论语·八佾》)以及"克己复礼"(《论语·颜渊》)的恢复周朝礼制的政治主张,与海德格尔的回归"前苏格拉底时期"以及"新

的开端"的哲学倾向，也有相近的地方。但是，二者也自然有很多不相一致的地方。比如，作为现代人的海德格尔对"技术"的批判及其对"时间性"的关注，在孔夫子那里，可能就是很难显现出来的。

不过，就翻译研究而论，通过二者的相互阐释，不仅能使双方的有关思想得到比较充分的展现，而且，最为重要的是，就我们的论题来说，孔夫子则可以为海德格尔的翻译哲学提供更为深刻的理解，并且能够弥补其中的不足。

众所周知，海德格尔一向认为，只有德语能够继承并且发扬希腊人的哲思，也只有德国人能够开创"新的开端"。比如，他在《只有一个上帝能拯救我们》的访谈之中强调：

> 我深信，现代技术世界是从什么地方出现的，其转向也只能在那里准备，这个转向不可能通过对接收禅宗思想或者其他东方的世界经验来完成，还是要借助于欧洲传统及其格局来转思。思只有通过具有同一渊源和同一规定的思来转变。[49]
>
> 我是考虑到德语与希腊语及希腊思想具有特定的亲缘性。如今，法国人越来越促使我确信这一点。当法国人开始思想时，他们就说起德语来；他们确信，他们用他们的语言就无法思想。[50]

如此显而易见的"地域主义"(provincialism)与上文所说的"单一语言论"呈现出一致的趋势。而也就是在这里，可以认为，跨文化交流会遇到颠覆性的障碍。以孔夫子的思想观之，则如此限于一时一地、一种文化的思想不仅无助于真正承继古代的优秀传统，甚至有可能损及它的生命力。

表面上看来，"单一语言论"似乎并不见有人提出，但是，它长期以来是明显存在的。依照这一思路，不说某种语言，不用某种语言讲话的，便被视为没有文化的，非现代的，甚至是不文明的。以如此否定性的态度对待他人的语言权利，不仅会影响到思想的民族文化特性的存在，而且实际上是对其生存方式的选择权的剥夺。[51]即此一语言论要最终做到的是，只有依照这一

种语言所规定的思维方式，立身行事才是合乎要求的、正确的、合法的。如此的“唯一性”最终导致的，只能是文化的单一性。而在多元性逐渐消失的情况下，跨文化交流所要求的丰富性，便会大打折扣。

与之相反，孔夫子提倡“有教无类”（《论语·卫灵公》），突出的正是各种文化的力量资源的连续性的培植。一般认为，“有教无类”指的是，作为教师的孔夫子招收学生的一种标准：不管贫富，不论地位高低，也不计阶层区别，只要有志于学，即可登堂入室，接受教育。这样理解，“类”便是指阶级之间的区别和不同。但是，考古学家告诉我们的是，孔夫子所处的“春秋”时代是诸多民族共存一地、各种文化不断融合的时期，因而，“类”指的是民族之间的区别。

考古学家李济（1896—1979）指出，中国发现的最早的“智人”（Homo Sapiens）——1933 年在北京周口店发现的“山顶洞人”“所遗的头骨中，出乎意料竟包括了好几个种族”[52]。李济在探讨安阳殷墟出土的“人骨”时进一步指出：“从著名的安阳遗址出土的人骨材料来看，就远不是一个人种的。从研究这一组人骨的头形指数计算出的标准偏差数，远远超出正常范围，这肯定地说明这一组颅骨有极不同的来源。”[53]苏秉琦（1909—1997）在他的著作《中国文明起源新探》中引用了李济的后一段论述，进而强调：“虽然时代越近，人种差别越小，但孔子时代，中原地区的人种差别仍然很大，所以‘有教无类’主要不是指社会贫富等级差别，而是种族特征差别，孔子的教育思想是要平等待人，反对种族歧视，这当然是很先进的思想。由于面对的是多文化且复杂的民族传统社会，所以他讲课的内容也是包罗万相，兼容并举。《周礼》所讲的‘六艺’——礼、乐、射、御、书、数，就是包含了多文化的。至于‘罢黜百家，独尊儒术’，那是汉武帝以后的事，把孔孟的书以朱熹的注为标准，将朱熹一家定为一尊，那更是宋代以后才形成的。”[54]从这两位考古学家的论述来看，可以认为，中华文化一直是“融合性的”，因而其中的“杂质”与“混杂”显而易见构成了这种文化的特色。中华文化之所以源远流长、绵延数千年，具有强大的生命力，其中一个重要原因可能就在这里。

“有教无类”，钱穆（1895—1990）的白话译文是“人只该有教化，不再分

类别”[⑱]。如此，则这句话便只含有“不计社会阶层差别，人人享有接受教育的权利”的意味。但苏秉琦认为，这句话可以反映孔夫子先进的“反种族主义”思想。也就是说，一般的理解只是把这句话的意思限定在某一社团之内。而考古学家则是根据考古学的发现做出的判断，将它的适用范围扩大到民族或种族关系。依照考古做出的判断可以充分说明，在人类早期的历史中，已经不可避免地存在着翻译，否则民族的融合和共同生存便是不可能的。可以认为，人类文明本身就是翻译的文明，是各种文化因素同生共存、相互交融的文明。反观目前的翻译史研究，或许也只能以现存文献材料为据展开叙事。但问题在于，这种叙事可能避开了日常与日用，而且，它所要求的那种统一，或许会影响翻译事件的个体性以及它们以自身为法则的可能性。因此，翻译的起源可能不在某个时间点上，而是应该置基于常态的生活之中。

与之相联系，这也就意味着，在强调“学而时习之”(《论语·学而》)的孔夫子那里，“学”是一种求生的学习，亦即以何种形式进入多种民族、多元文化的社会。也就是说，在他那里，教育与学习，首先是在认可别的民族的生存权利基础之上的那种教育和学习。如此一来，跨文化翻译的要求也就包含其中了。尽管他并没有明确提及翻译，但是，实际上，由于文化融合的需要，语言转换、信息传递的有效性以及文化修养的向心力等等观念，在他那里也依然是存在的。换言之，在孔夫子看来，只有进入一个多语的文化语境之中，教育与学习才能做到“无类”，也就是消除民族歧视。而如此的消除，是文化程度达到一定要求以后的事情。而这实际上是在强调，只有进入“无类”的那种教学和学习气氛之中，也就是将族裔之间的那种区别或者说“类”减低至最小程度；或者说，排除这方面的差别，才能展开最为基本的文化活动。而如此展开的文化活动，也就是我们所说的跨文化翻译。第一，它需要对古往今来的一切优秀的典籍进行解释，以便使学者有所收获并最终成为其生活不可分割的组成部分；第二，如“有朋自远方来，不亦乐乎”(《论语·学而》)所示，它要求学者对来自远方的一切保持“欢迎”的态度，以便在愉快的气氛之中汲取最为基本的营养。这样，从时间上来说，学习或曰翻译，是

解释过往文化的精华，以便继承传统，发扬文化的精义，最终延续它的血脉；而就空间来看，则是以开放的友善态度对待异域之“文”，以便敬而求之，大而化之，最终达到真正的融入与创新。有了时间和地域两方面的保证，学习或曰跨文化交流，才能在其时间性和空间性两个维度趋向真正健康良性的互动和发展。

孔夫子“有教无类”的思想与海德格尔的“地域主义”思路呈现相反的倾向。这正可说明，前者可对后者进行有效有益的补足。

另外一点可以补足的便是，一般认为，海德格尔的翻译哲学跟他的主导思想相互一致，缺乏一种伦理学的尺度。也就是说，他并不太关注人生在世的那种人际关系之中的存在。换言之，他所重视的，依旧是近乎他所反对的柏拉图主义意义上的理念化的“此在”。伦理维度的近乎缺失，在孔夫子那里也可得到某种纠正。这是因为，提倡“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）的孔夫子的“仁学”思想之中包含着特定的神性一般的爱。

若是就翻译研究来说，如此关注“爱”的思想，完全是“非技术”的，也就是说，与海德格尔对“技术”的思考有一致的倾向。也正由于这一原因，我们认为，如此“无用而有大用”（《庄子·逍遥游》）的“仁爱之道”恰恰是翻译研究以及翻译哲学所理应遵循的基本原则。如果从神学的视角加以审视，就会发现它的难能可贵。

在批驳季氏僭礼时，夫子如是说：“人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）以《荀子·乐论》之中所说的“乐由天作”解之，便可认为，孔夫子说的是，既然“人失去了自己爱人的天性，即使醉心于乐，也没有什么意义。因为，乐作为‘天之作’，其本身即为人的天性的自然显露”。“乐”为“天作”，“仁”亦“天命”。既然无可“逃”于此天此命，人便只能充分发挥本性，将之作为生命原理贯穿于行动之始终。

作为“天之作”的“仁爱”，与基督教的“爱”，有异曲同工之妙。论者指出，“‘爱’是有意的行为，是随着与他人分享和建造他者的目的而拓展开来的行为”[55]。无疑，有了这样的“意向性”的行为，具有了“与人分享”并且“建造他者”的“目的”，才能“拓展”文化视野，进入真正的文化交流的创造性的

天地之所在。也就是说,“仁爱”理应成为翻译哲学的基本旨归。如此弥补海德格尔的不足,则还可扩充翻译研究领域本身伦理学维度的研究,强化人与人之间的情感作用。这就是,只有通过“爱”的维系,交流才可达到它的实质;也只有将“仁爱”作为最终目的,这个世界的跨文化交流才会显现它的真意。那么,就此而论,所谓翻译应该界定为跨越文化界限的那种“心意相通”的协商,而不是别的什么。而在这方面,显而易见,海德格尔是不足以展现翻译哲学的伦理维度的优势的。

爱人是有“亏欠”的。所以,《圣经》中说:“凡事都不可亏欠人,唯有彼此相爱,要常以为亏欠,因为爱人的就完全了律法。”(《罗马书》第 13 章第 8 节)如此的神性要求,突出的是,第一,需要发挥“爱人”的天性或神性。在此基础之上不断“三省吾身”(《论语・学而》),即不断反省自己是否没有做到,是否做得不够、不好。第二,常怀“亏欠”之心,也就是满怀感激之情,使得与予达到平衡。第三,“亏欠”既然是一种“不足”,它就需要“日日新”[57]的修养。有了如此“亏欠”的意识,不仅个体修养善的天性成为必要,而且,翻译理论资源的开拓也就必然会以“他者”为学习的对象。第四,彼此“亏欠”与相互学习,可以印证“恕道”。这就是,将心比心,推己及人;因而,“三人行,必有我师”(《论语・述而》)。不论在什么情况下,向人学习都是修身的必要性的表现,而这也是持续一生的修养之道。翻译就在这里会时时进入其中发挥作用。这是因为,只有向异而立,才能依异而存。因此,人的自我修养的基本要求,也就成了翻译的跨文化基本条件。

如此分析,孔夫子的“学”需要“效仿前贤”[58]、尚友古人,他的“仁爱”也一样要求以“亏欠”的态度对他人,因而,其伦理学的维度自然有助于我们消除“大国沙文主义”的思想倾向,将理论建构真正置于文化平等对话的基础之上。

1.4.2 海德格尔翻译哲学视角下的“阴阳之道”

另一方面,还可透过海德格尔对儒家经典重新加以阐释,以期从中见出更加合理、更具思想意义的东西。比如《周易・系辞上》云:“一阴一阳之谓

道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”依照海德格尔存在论的思路，似乎就能得到新的解释。不妨比照他在《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中的解释来加以说明。这里举的例子，是他对索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》之中诗句的译解：

原文：ὑψίπολις ἄπολις ὅτ ῳ τὸ μήκαλὸν
ξὔνεδτι τόλμας χάριν.[59]

译文 1. Hochüberragend die Stätte，verlung der Stätte
ist er. dem immer das Unseiende seined
der Wagnis zugunsten.（海德格尔德译）[60]

译文 2. Towering high above the site，forfeiting the site
is he for whom non-beings always are
for the sake of risk.（William McNeill 与 Julia Davis 英译）[61]

译文 3. High in the state he stands.
An outlaw and an exile he who loves
The thing that is not good.（E. H. Plumptre 英译）[62]

译文 4. 如果他大胆妄为，犯了罪行，他就没有城邦了。（罗念生译）[63]

海德格尔解释，“我们这里从翻译的角度所译的‘非存在’，被索福克勒斯称为 τὸ μή καλὸν。假若‘直译’，我们就不能不说‘非一美’。不过，真正依照文字所做的翻译绝不等于是以不同的语言来替换‘同样的’文字，而是寻找依照转折进入那个相应的词语。τὸ μή καλὸν 的意思是美。可美又是什么？希腊词语 καλὸν 指的是什么？在这里，我们又一次为现代对美的解释，也就是，为美的美学构想所误导。因为，它将美同意识和‘享受’联系起来，以便使我们能直接去把握希腊词语 καλὸν 意义上的所谓的美所意向的区

域。即使是柏拉图也将 τὸ καλὸν 等同为 τὸ ἀγαθόν，也就是我们所说的'善'，而他又是在ἀλγθεϛ，也就是我们所说的'真'的意义上来命名二者的。不过，在我们谈及'真''善'和'美'时，不论是有意还是无意，都是在现代的、启蒙的区域移动"[64]。他进而指出，由于"柏拉图同时立身于希腊对'开端'的思考的传统之中，进而成了一种转折"[65]，因而，"他也仍然是在非美学地思考 τὸ καλὸν"，"这一点，可以从他将 καλὸν 等同于ὄν 看出。美的东西就是存在者"[66]。

依照海德格尔"反(现代的)美学观"视之，则"继之者善也"，便可理解为，能保持、坚持、持守、承继或曰继续"阴阳之道"的，就是"存在者"。也就是说，这里的"善"，跟在海德格尔眼中的《安提戈涅》之中一样，首先是因为存在，才呈现出其"善好"的意味的：存在者首先需要进入存在，才谈得上"善"。"天地之大德曰生"(《周易·系辞下》)之中的"大德"，即为存在论意义上的"善"，或曰"大善"。有了此"德"，"生"就有了保证。反过来理解，呈现出"生(机)"，进入真正的生存或存在状态，也就显现出了这样的"大德"。也就是说，这句话也是可以用海德格尔来确定它的意义的。不过，这样的解释是否就与孔夫子可能把伦理价值放在核心位置产生矛盾？回答是否定的。

这是因为，如果说，"仁爱"源自人的"天性"，也就是由"天"所赐予的，那么，只有天人之间无所阻隔，人才能安然存在于世。而这样的对他人的"善好"的"仁爱"，也就是"天赐之命"的展现：生存于世，既是天的构成，同时也具有人的形态；换言之，生存在天下，所成就的也就是"天人"互动所形成或曰"合成"的人，可以"天—人"名之。互动之中必有"亏欠"或"欠缺"，因而进入"天人之境"也就成为存在的前提条件。这样看来，要紧的是，如何"继之"，即如何将"阴阳之道"发扬光大。

二者的互释或可说明，两种思想系统是可以达到"心意相通"的，因而，对于翻译哲学的建构具有更为完足的指导意义，尤其是这里所说的"阴阳之道"。

周振甫对上引文字，也就是"《系辞传》中最重要的句子"[67]的译解是：

"一阴一阳的对立转化称做道，继承它的是善，成就它的是本性。仁人看见它叫做仁，智者看见它叫做智，百姓每天在用它而不认识，所以（认识）君子之道的少了。"[68]牟宗三则认为，"道是动态字，从动态字想到它是个综合的总摄的词语"[69]，"道是动态的，一定要带一个行程，浩浩大道"[70]。"总摄的就涵着它里面不只是一面，它的活动不是从虚的地方表示，是从气的地方表示"[71]，"动态的说总摄的说一定有两面，有气这一面，有神这一面。气表示动态，动态之所以为动态靠神"[72]。

牟宗三的解释意味着，"一阴一阳"本身就是"两面"，而由之表示的"道"也一样是"两面"。这样的"两面"紧系于一个"总摄"的"行程"之中，如此，便形成"浩浩"的生命动态。他强调："朱夫子说阴阳不是道，阴阳是形而下的，气和道要分开。朱夫子重视那个'一'字，那个'一'字代表 adverb。分解地讲是阴阳。好像是一扇门，分解地讲有两个作用：开与关。……开阖是门的两个动向，一开一阖表示一个动态，就在这个一阴一阳的动态里面显出道的意义。"[73]

那么，"阴阳之道"作为事物存在的根本规律，是否可以运用于翻译之中呢？答案是肯定的。就一般常识而论，阴阳是事物的属性，二者不可或缺或偏废，而只能成对地出现于一个过程或者整体之中。这种对事物的描述，可以揭示世界之为世界的终极原因。既然所有的事物都必须依据这样的规律而存在，那么，翻译作为一种文化现象，也必然是尊而从之。如此说来，海德格尔是不是也要依照"阴阳之道"来论述他的翻译哲学思想了？回答也一样是肯定的。

首先，他在《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的第一部分，为突出"河流的本质"，即"诗歌的本质"，换言之，即万事万物的本质，用了"旅程化处所性"和"处所性的旅程化"[74]来表达，同时强调亦可将之简化为"旅程化"。也就是说，他首先突出的是"河流""诗歌"乃至万事万物的动态过程，其次是强调动静的互持或互为条件。而这样的描述，与"阴阳之道"的描述恰相一致，甚至可以说是完全一致。

其次，他在此书的第二部分，对索福克勒斯的《安提戈涅》之中的"人颂"

重新译解。将其中最为重要的关键词 τὸ δεινόν，译为 *das Unheimliche*[75]（the uncanny[76]，离奇的，不可思议的）；同时，在将之与"无家的"相联系的同时，把它的意思解释为"可畏的""有力的"和"奇异的"[77]。他还强调，这三者经过他所说的反转（*Gegenwendigkeit*，counterturning[78]），可以分别形成它们各自的"相反的形式"[79]。如此一来，事物的本质即可表达为，两个对立的极端的统一。在"离奇的"的三分之中，"可畏的"与"有力的"可以在"奇异的"之中形成某种统一；而它们在自身之中也能够形成对立统一。这样的描述，很像是辩证法。但在我们看来，则更趋近于"阴阳之道"的中国哲学。

这是因为，不仅海德格尔的"澄明"以及"解蔽之真"等主导性的哲学概念，始终在围绕着"明"做文章，而"明"本身即是"阴阳之道"的另一种描述或曰展现；而且，他在此书之中，也一样谈到了明与暗的关系[80]，认为与本质和非本质一样，它们同样都是统一体之中不可或缺的。[81]还有必要指出的是，尽管海德格尔并没有专门提出讨论，但是，他所引用的荷尔德林赞美诗《伊斯特》第三阕之中，竟然出现了专门对"明"的歌吟：

> Ein Zeichen braucht es,
> Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn
> Und Mond trag im Gemüt, untrennbar,
> Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
> Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.[82]

或许，诗人不知从何而来的灵感对海德格尔有所启发，也未可知。另一方面，海德格尔对西方形而上学的批判的矛头，也一样指向了黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770—1831），海德格尔认为黑格尔的美学原则即是柏拉图将世界分为"感性"和"超感性"的延续，这样的建构使事物之为事物隐而不彰。[83]将一面提升，同时对另一面贬抑，这是不会形成对立统一的；或者说，是在通过排斥对立统一之中的一面而达到理论的极端化。与此相反，"阴阳之道"突出一阴一阳、亦阴亦阳以及阴中有阳、阳中有

阴,因而宣扬的是一种包容和融合。而这正是对上文所说的“通过否定”对异己加以排斥的反动,亦即对海德格尔这里对黑格尔加以批判的东西的反动。在这种情况下,可以设想,横扫整个西方哲学史的思想家,为了“新的开端”,是应该会在另一种思想系统之中寻找出路的。不然的话,不仅思想无以呈现事物之现象,亦即真正的表现,而且,也会在跨文化的交流之中形成一边倒,也就是将真正的平等交流变为某种独语或曰“单一语言论”。尽管我们还没有证据历史性地加以佐证,但文本之中海德格尔对他的观点的描述倒是十分清楚地说明了他的向外求索的确与儒家产生了这样的思想资源上的联系。不管怎样,上引诗中对“将日月抱持在心中,不可分离”的赞颂,正可说明事物的存在,也就是诗歌本质的显现:只有遵从“阴阳之道”,事物才能作为它们自身以其自身面貌显示出来。

如此看来,可以认为,经过孔夫子与海德格尔的互释,我们可以非常明确地得出这样一种暂时的结论:在儒家那里,的确存在着可以引入翻译研究之中的理论思想,而且,这样的思想作为资源原本就是日常之中的东西。因为,它本身就是万事万物的自然规律,现在用以印证翻译的存在规律,也是适得其所的事情,尽管很少见到前人论及。

总结的话,可以认为,孔夫子与海德格尔的简单对比,已经可以说明,“阴阳之道”作为事物存在的法则,能够运用于翻译研究之中。这是因为,第一,它可以突出翻译作为一种事物的本质。这便是,只有通过阴阳的变易,翻译才能被赋予生命,并且成为一种能动的过程。第二,翻译研究的理论化,也一样需要“阴阳之道”的生命力的赋予,同时,还需要印证它在跨文化交流之中所牵涉的各个端点之间的平衡。换言之,只有保持进入这一交流的能动者之间的平衡,才可能出现立场上的不偏不倚。而这意味着,儒家的“中庸之道”可以作为翻译研究的终极原则。第三,反观历史,有关西方哲学思想根本上并不能达成上述要求,不管针对的是翻译,还是翻译研究,因而,“阴阳之道”有助于展开历史批判。第四,海德格尔虽然并没有提及“阴阳之道”,但是,他的论述分明在本质上发挥了这一学说,最终将之运用于他的思辨之中。而这样的理论化,其本身就是对儒家思想资源的有效性的充分

说明。

这样，如果肯承认“阴阳之道”即为事物的本质，那么，它也就是翻译的本质。同时，对本质的把握意味着原则性的追求，因而又可将之界定为翻译的理想。也就是说，就“阴阳之道”的视角审视，翻译即为孕育、培养和成就生命的一种过程。把握到了其中的精义，促使生命在另一种文化之中得到扩展和复生，那么，也就能够自豪地用耶稣的话来说：“你这样行，就必得永生！”[64]（《路加福音》第 10 章第 28 节）

1.5 研究方法：以意守言的追求

1.5.1 心意、言与海德格尔的语言

儒家的思想世界，首先是生命的一个世界，一个弘扬生命的力量和连续性的世界。因而，《周易·系辞上》之中强调：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”这个世界因为是生命的集结地，因而，生命与生命的沟通是不存在隔阂的。所以，“寂然不动，感而遂通天下之故”：只要有“感”就有“应”，也就能“贯通”一切。上文指出，有了儒家的思想，我们就可以从伦理的维度对跨文化翻译展开研究，因为那是注重人与人之间关系的一种思想，足以供我们“举一反三”（《论语·述而》）。与儒家的生命哲学密切联系并且加以支撑的，还是“阴阳之道”这种存在论或曰宇宙论思想。所谓“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”（《周易·系辞下》）。在阴阳的反转之中，我们才可看到世界日新月异的变化。有了生命，世界才显现出它的动态和力量。

在这样的不断变易的世界中，一切都是“心意相通”的：没有什么不是生命，不属于生命的力量，因而，也就没有什么是不可以沟通和联系的，不管有多么远的距离，相隔了多么长的时间。

字典之中界定，“意”为“会意兼形声字。篆文从心，从音，用心心思之意。音也兼表字”[65]。所以，许慎《说文解字》解释：“意，志也。从心察言（音

与言古同源)而知意也。"[85]许慎的解释,可以联系上《论语》之中的"信"。这是因为,身为文化人,任何社会之中的成员,都必须坚持对"言"的虔诚和持守。因而,需要"从心察言",也就是"言"不仅是文化的标记,而且是与"心"息息相通的。而"信"的字形告诉我们,"人以言立",亦即离开了"言"所带来的"文",或曰造就的文化,人也就无所谓成其为人。儒家强调的"言思忠"(《论语・季氏》)、"言忠信"(《论语・卫灵公》),都是这样的意思。

因此,相信这个世界是生命构造而成的世界,是可以"心意相通"的世界,根本意思是说,在这个世界上人与人之间的沟通、交流甚至是一般的来往,都需要拿出忠诚的态度,认可"言"作为"文"的彰显,作为"心"迹的吐露。只有这样,"心之音"或"心之言"才可能达到另一个人那里,也就是实现"心意相通"。

那么,我们似乎也就有理由以"拆解"的方式来解释"意"的内涵了:意=立+曰(曰,可解为:音或言)+心。从这样的构成来看,"意"的意思就是,以心来守护对言的忠诚,最终达到立于言(信)的目的。或许,这样解释,与海德格尔所说的"守护于语言的近旁"具有异曲同工的作用:只有守护在语言这一"家园"的近处[87],人才能聆听到来自"本有"的呼唤,如此也才可能真正置身"存在"的天地[88],"与天地精神往来"(《庄子・天下》)。

以人之"心"守护在语言的近旁,进而以"心意"与他人"相通"相会相遇,这是生命的诗意的散发,也就是生存之"心意"的显现。如果我们肯以中华文化思想对交流日常化的这种认识和见地来印证海德格尔,进而将之引入翻译研究之中,相信是一定会有所收获的。至少,我们在解读他的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的尝试之中,可以运用这样的思路,作为细读的方法。

1.5.2 《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的解读

1.5.2.1 海德格尔的思与孟子的"知心"

海德格尔的"知解"观与儒家对"意"之中的"心"的强调,乍一看来,似乎并没有一致的倾向。但仔细分析,二者仍然存在着一定程度的共通之处。毕竟,"心"既可能是"思"之"官能"的所在,同时也可能是"情感"之所由出之

地。而这样的二重性，在海氏那里，是很难见到的。

不过，论者指出："思想传统上与存在相提并论。(《形而上学导论》第88、98页)《存在与时间》则打破了这一连接，相反倒是将存在与时间联系起来。(《哲学献文》第183页)此一连接始于巴门尼德 *to gar auto noein estin te kai einai*。海德格尔接受了它的不确定的句法的传统观点'因为思想[*noein*]和存在[*einai*]是同一的[*to aoto*]'，但他依照他当时对思想与存在的理解，改变了 *noein* 和 *einai* 的翻译，作为对早期希腊人的解释。更早前，他将巴门尼德视为胡塞尔的先驱：真正的存在由理论的解悟揭示出来(而不是理念上建构出来)。(《存在论(实际性的解释学)》第91页)后来，他以另一种方式对 *noein* 加以解释。它就是 *Vernehmen*，将它的意思'听、感知'和'观察、质询'结合起来：对显现的东西的一种接受性的带向一种站立……(《形而上学导论》第105、116页，参较《尼采》第1卷第528页)依此一意义，巴门尼德的意思并不是存在与思想是同一的，而是它们共属一体。(《形而上学导论》第111、112页)后来，*noein* 依旧被解释为 *In-die-Acht-nehmen*，'带进关心'；而存在则被解为 *Anwesen des Anwesenden*，'在场的东西的在场'，而且，它们还是'共属一体'。(《什么被称为思?》第147、241页)而'西方—欧洲的思想''在根底上是这一主题一系列的变异'。"(《什么被称为思?》第148、242页；参较《存在与时间》第171页)[⑧]

依此解释，我们则可认为，第一，海德格尔的所谓"思"，经由变化的认识，但始终是围绕着"在"展开的。第二，"思"的力量，并不纯粹在于其本身，而是在其与存在的"共属一体"的前提下，有关"在之思"。第三，这样的"在之思"就其被释为 *Vernehmen* 来看，关注的是如何使事物"站立"在那里，也就是以其本应有的样态显现出来。第四，要做到这一点，势必应该动用"情感"的力量。尽管海德格尔可能并没有完全突出这一点，但是，就其将此词解为"带进关心"或曰"予以关心""关怀"(taking into care)而论，"心"所牵涉的"情感"因素不可避免地已经进入其中。也只有如此"关心"，事物才可能如其所是"站立"出来。换言之，也只有投入"情感"，予以"关心""关怀"，事物才能归属自身并且在这样的回归之中显露出自身。

再换言之，海德格尔对"思"所要强调的，无疑也就是汉字"意"本身所能显现的：守护在语言的近旁，以"心"的力量去领悟事物，也就是让其得以自在自主地显现。如此，则孟子（约前372—前289）所说的"尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣"（《孟子·尽心上》），似乎便能得到另一种解释：只有尽到了自己的心所应做的，就能解悟自己的本性之真之实；也只有领悟到了这样的真实，天道之运作也才能在这里得到反应和显现；如此，人与天"共属一体"，在事物与人同时进入自由或自我显现的前提下，实现真正的"天人合一"。既然海德格尔可以用以解释孟子，那么，反过来，儒家思想之中的"（心）意"也自然能够用以解释海德格尔。

1.5.2.2 心意相通之中的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》

海德格尔在这部讲稿的一开篇，就明确提出一种近乎荷尔德林的诗歌的解读方法的观点。我们认为，这亦可以用于对他的思想的解读，也就是也可以用为方法论。巧妙的是，其中就包含着以"（心）意"来"会意"的倾向：

> 我们必须起意于这种诗。一旦我们起意，这样也就能"注意于"，也就是，在有意的时刻，葆有或将使我们"向之留意"的，也就是，对这位诗人的词语之中可能说出的东西具有某种暗示的某些东西。[90]

这里所说的"注意"（*merken*），又可释为"觉察""发觉"或者"看出"等等。这样，一旦译入汉语语境，实际上它的意思已经与"心"不可分割地交织在一起了。不过，按照上文的解说，海氏的思想倾向实际上也并不会与汉语之中对"心意"的强调有多大距离。相反，这样的"心意"其本身是与之相通的；因而，才可以说，"以心交流"或"心心相印"可以跨越语言障碍和文化壁垒。

如此，便可对"注意"加以解释。"注意"可解为"注一意"，一字线的作用是在说明，我们的"心意"是要经由"心力"来"注入"的，而这样的"注入"实质上又是由被解读者赐予的礼物。也就是说，"心力的倾注"原本是在被解读者的带动、促动或启发之下启动起来，而最终以真诚的"心意"是否"注入"被

解读者之中为结果，以检验解读本身是否成功。解读之中的这种“心意”的“倾注”，的确能“以意逆志”（《孟子·万章上》）[91]，足以感发读者，开启崭新的篇章。

因而，“注意”的意思是：将发自内心的心思注入解释之中；不仅衷心期望解读的成功，而且，更希望与被解读者能达到心心相印的沟通效果。有了这一预设，依照上引海德格尔之所论，就可将这一“注—意”解读法分为三个步骤：

首先，“起意”（become attentive to）[92]，即使潜在于心中的某种思跃动于与文本的接触之中。其次，“注意于”（pay attention to）[93]，将这样的“心思”注入解释之中。再次，“留意于”（attend to）[94]解释的结果，即最终将身为解读者的自己的心思作为真诚的寄托留在被解读者那里，成为其中的一个组成部分。

在第一个阶段，起意是要求在心中发起这样的意，亦即以真心对待一切应该“对之起意”的东西。此为“善心”，亦即严复（1854—1921）所标举的“诚”或“信”（“修辞立诚”[95]）：由本心出发，不假外求，进而守得住这样的“心之思”。在第二个阶段，也就是最为重要的阶段，理应“将一己之意之心思注入解释之中”，形同大河之水，奔腾滔滔，而前赴后继。生命的力量因为作者或被解读者之“思”与读者之“心”的相会，而在此显现出前所未有的光辉。海德格尔指出，这是要“葆有”“保有”“抱有”或曰“保持”[96]最后一个阶段一定要留下的东西：可以将“意”“留”在其中的那种解释。在解读之后，由于“心心相印”，因为人心相互的呼应所刻印下的铭记，应该留存的“意”已经留了下来，成为新的解释的起点，亦即“起意”的另一个之“初”。

如此，从“起意”到“注意”，其重点是，“意”之“起”之后的“注”——如何“注”，何以“注”，“注”为何等等，而自“注意”到“留意”，其重点则是，怎么“留”，以及“留什么”。

这里更多关注到的是，解读者与被解读者之间的那种心意相通，或者说，二者之间的相互呼应、默契与最终的融通。“意”既突出的是“心意”，同时又强调了解读之中对最终的“文本”创造的“言”的把握和信守。人与人的

沟通，首先是“有意的”；不仅是“有意的”，而且还是“依于言”的。只有以诚信的态度待人，通向最后的语言之路才是敞开的。不论是在语内翻译之中，还是在语际翻译的意义上，这一点都是基本要求。

还应强调的是，在这里，不是要将“注意力”，也就是那种集中性的力量，而是要将“注一意”的活动引入对荷尔德林诗歌以及其他被解读者的解释。“注意”即“将意注入”，将读者/解读者/译者之“心意”注入本应注入其中的那种解释之中。海德格尔谦逊地将他的解释称为“谈论”[97]。他强调，这样的“谈论”还称不上或曰还不能称为“解释”，而只能是“某种伴随物”[98]。他又强调，“由于存在着丢掉荷尔德林的诗之真的危险，这样的讨论仅仅提供几个标记或曰符号：它们可以呼唤我们的注意，为沉思而稍作停顿”[99]。用汉语来说，这也是在以“善意”之“心”对待解读，对待被解读者。也就是，海氏之所为，实即为“心”之“在—言”的守护的努力：人“心”之“善”，表现为“人立于言”的那种“生存”的“信实”和“真际”。达到了这一要求，也就等于达到了译解的目的。

1.5.2.3 注—意于文并非“译意”

行文至此，我们有必要进行明确的区分。我们所说的“注意”是儒家思想之中的“以意逆志”，即以“本心本性”之所有去迎合、顺从被解读者“本意本源”之所之（志），也就是以人之本己去迎接异域之他异，希求以如此的方式达成真正的生存之真之实，因而与翻译研究领域一向所主张的“意译”并无共同之处。[100]这里，暂不做进一步的论述，下文直接征引论者的观点，或可帮助说明：

> 这里，相当明显的是，西方哲学话语赋予“意义”概念的核心性地位，在过去的两个多世纪里，是以主体/客体范式的认识论主导性为转移的。不论此一概念是以什么特别的方式得到界定（无人不知，那一系列的命题是如何的混乱），它最终总是要指涉这样的情态：“观察者—主体”可以涉及她/他观察的作为“客体世界”的东西。这样，“赋意”便可被描述为，观察者对世界据信得以构成的所

有的客体之中一个特别的客体，所实施的指涉的客体的选择；或者是，她/他画出一条线来，借以在任何既定的时刻，对其正在观察的世界与未及观察的世界之间做出区分；或者是，对可能性的联系物预先存在的语境之内被选中的话题的定位。所有这些不同模式，可以被变为对“赋意”的界定，只要它们是指这一意识：不论已经选择、分离或语境化的是什么，都可以不同的方式得到选择、分离和语境化。另一种引发余剩的“潜在”之物与已经变为“实际”的东西之间的同一类型关系的方式是，要说此一“意义”概念总是指熵变为结构的转化之类的情况——在此情况下，将熵转化为结构的可替换的组合模式始终是可资利用的。[101]

1.5.2.4 海德格尔所说的“意”之“爱”

还要说明的是，这里的所说的“意”并不是一厢情愿的比附，或者说，以只见于汉语之中而在海德格尔那里子虚乌有的东西来做牵强附会的言说。

我们的解释是，首先，“以意守言”，守护于语言的近旁，应为海德格尔哲学的题中应有之意，也是他一贯所倡导或坚持的。因为，只有如此，词语回归事物并且自我回归，“现象”才能出现。其次，在汉语里，“意”之所至，随处可见的是一种“真诚”，也就是人之“心”在讲话，因而，“意”与“言”原本就是一体两面，不可或离。这也与海氏之对“精神的同一性”的强调是一致的。他指出：“精神从存在的同一性来思考诉诸一切现实的现实性。”[102]再次，“心意”之类的观念，也就是在我们这里引用的同样是在探讨荷尔德林赞美诗的《回忆》一文之中，海德格尔进行了强调。由此便可联系上汉语之中的“心意”。

他指出，不是人在“说语言”或“说话”，而是语言在说话。因而，对于语言，人应该“倾听”。荷尔德林的诗《回忆》歌吟道：“美妙的是/有一种对话，你能诉说/心意，还能听到很多/爱情的时光/和那些曾经有过的功业。”[103]哲学家在疏解之中说道：“心意——这个词指的是心灵预先和想念的东西。人们把‘心意’(*Meinung*)一词与‘爱’(*Minne*)联系起来，是有充分理由的。心

灵在其根基中所想的东西，也可以说是心灵已经在‘意求’的东西，里面聚集了一切愿望。”[104]

不妨简化海德格尔的意致：如果“心灵”倾听语言，那么，它必然是以“爱意”激发而起的，如此，则“爱意”引导着倾听。对“源初”之“词语”如此，对荷尔德林的赞美诗如此，对海德格尔本人的文字也理应如此。

1.6 思路与结构

本课题是对《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的一种细读，因而，在结构安排上，首章“绪论”，讨论“翻译哲学的基本任务和一般意义”，有关论点已如上述。

第二章《翻译哲学的研究现状》是对相关研究的回顾。我们认为，“翻译哲学”目前仍是“有其名而无其实”的一个“术语”。提及这一名目之时，人们或以鄙薄的口气待之。而且，“翻译研究”作为一个“学科”，并没有为“翻译哲学”预留位置。如此，就此一“学科”来看，任何有意义的研究都需要“新”的起步。倒是哲学界的相关研究可以使我们打开视野。因为，一方面，对“异”的探寻，不仅是翻译本身所内含的基本要素，而且，也自然是翻译研究构建自身的不可或缺的指向。如此，即使以“平等”的眼光视之，哲学也应该为翻译研究的“学科建设”起到启发的作用。另一方面，要想使哲学产生引领作用，也就是使翻译研究既能在自身之内，同时又能走出自身，其理论化必不可少的一个倾向就是，如何以更具智慧的思想对底层进行建构。

但是，显而易见，目前的翻译研究作为所谓的“学科”，其目光所聚不过是“语言”维度上的那种符号转化，或者是试图超出“语言学”的屏障，而走向永远也不能加以“界定”的“文化”的那种宽泛意义上的“跨文化交流”。甚至可以说，不论是哪一种类型，如此的研究所关注的都只是语言与语言之间、文化与文化之间的东西。但是，“之间”没有得到基本的思考。在我们看来，这些类型的“翻译”，明显局限于横向的交流，丢掉了横向背后的那种“纵

向”，或曰“深度”和“厚度”。也就是说，如果在人的精神世界，既有人际交往之中本应有的从你到我、由此及彼，那么，此一交往为的并不是你和我。恰恰相反，交往的目的必然超出了你我和彼此。此一超越者，才是我们所追求的那种“跨文化”。再详细些说，那个“之间”并没有被触及，所触及的是一些相关的具体的文化表现和语言表达的型态方面的东西。在此一意义上，我们的翻译研究还没有进入它真正的课题。远离其本身的研究对象的翻译研究，就这样走过了时光之流，只可惜并没有能够说明它作为一个“学科”的定位。因而，即使就这一点来说，也有必要认真对待有关翻译哲学的基础性探索。

很难设想，假若我们日常生活之中没有这样的“超越者”会是什么样子。同样的，假若一个人不能超出自身而别具一格，那又会是什么情形。个体如此，集体如此，人类本身也都应该是这样：以异己之思，达致回归自身的现实性和实在性。推理而论，就会认为，翻译、跨出文化的，也始终是以“超越者”为表现的；也就是说，只有如此在精神维度上，在纵深之处展开思考，才可能拥有真正的“跨文化”。这一点，我们似乎没有关注，所以，将“跨文化”视为超出既定文化界限或疆界的某种东西，但是此一普遍性最终还需要以思想的深度加以验证。这就是如何说明翻译真的是让事物回到它们本身，并且它也使自我回归。如此的深度验证，是需要向外拓展的。因此，它既是在文化之内，也一定要越出文化的屏障。也只有如此，原创对准源初，才可能产生创造。另一方面，尽管“跨文化”将人引向另一个出处，但是，那里既不是完全脱离人世间的天国，也不是神或上帝的居所。恰恰相反，那是既在人与人之间的日常之中，同时又有所脱离的境遇。试想，只有这样，只有如此设定一个理想，人才能修身成人，亦即成为真正的人，而且，永远将之作为自己的目标。如此的生存过程，它的持续需要异己的呵护。在出发点上，此一呵护就是根本性的。同样的，文化需要其他文化的“向异而立”以及滋养，它才能进入存在；同时，也只有走向彻底超出任何文化，包括它自身，此一文化才能走向真正的向着理想的生成。

总之，“超越者”意味着自我的提升，而“跨文化”即为此一提升的代名

词，而不应该止于特定文化的那种“超越”。或者也可认为，文化的超越，是对整个人类的超越，而且，总是向着异己的超越，如此才可能与如此的异己达成“共属一体”的“收拢”局面。因此，真正的“异己”，绝不是总是包含着既定的同一性的文化之间，而是在于“之间”本身，即是超出了任何文化的那种“异己”的思路之中。

不过，有必要再次强调，“超越者”并不是神或上帝，因为，作为既在日常之中有所超出者，它并不是不食人间烟火的什么“超验”的力量，相反，它总是立身于生活之中，并且最终回归生活。换言之，“超越者”即为翻译的日常化表现，而且倾向于成为人自身的生成的根本过程。走在路上，总是走在路上，这才是“跨文化翻译”的“实质”，而且，也就是孔夫子所说的“学”的必然的内涵之所向。假若我们还是局限在语言维度，甚至还是停留在言语表达的层面，那么，“超越者”的“纵深”（纵身跃入的深度）便无从谈起，而且，也丢掉了翻译的另一面。在只是关注横向，而忘掉了另一个指向的翻译研究领域，我们或许需要从头开始思考有关观念的设置和界定。

接下来，第三章的讨论，先是触及海氏全文引用的荷尔德林的赞美诗《伊斯特》的译解，其中包括它的汉译以及海德格尔本人对它的解释，着重指出，海氏并没有注意诗中有关“太阳”和“月亮”的“不可分离”的描写，显然可以用“阴阳之道”之中的“阳”字来解释。而这也说明，把握到了“阴阳之道”，可能就抓住了这首诗的主题意蕴。而在这里，也可发现“河流”“诗歌”乃至万事万物的本质。换言之，“明”所彰显的也就是“阴阳之道”，而“明”的呼唤即为对事物本质的“命名”。事物“表现”出了“阴阳之道”才说明它们已经进入了存在，而且是以其自身的面目展现出了自身的存在。那么，翻译岂不也是如此？因而，为荷尔德林诗中所颂，而海德格尔未及言明但同时又时时在依之言说并且成就其对此一“诗人的诗人”以及索福克勒斯的译解的，就是“大化流行”的“变易之道”。而如此的儒家思想的引入，不仅能将海德格尔未及言明的进一步凸显出来，而且，在根本处，也自然有理由依之为翻译的“本质”定性。

第四章的探讨，主要集中在海德格尔对柏拉图主义的批判上，就翻译研

究而论，则是关注如何将这一批判用于对“译意”的解构。我们认为，只有打破了“译意”的魔障，才可能真正开拓出一条新路，走出形而上学。海德格尔对柏拉图主义的批判，与马克思主义经典思想家对“黑格尔主义”的反驳异曲同工。从二者的角度来审视，就会发现，“译意”之所指，势必将人引向“鬼魂出没”之所，而不是真正的生活和跨文化。

紧接着的第五章继续探讨“存在之被遗忘”在翻译研究领域之中的表现。由于“存在”问题及其哲学思辨向来不受关注，因而，翻译研究在其基本问题上举步维艰。甚至是“信达雅”的英文翻译无可言说，连亚里士多德(Aristotle，前 384—前 322)《诗学》之中所宣讲的“爱”这样的字眼，其英文翻译至今也根本不能达到基本的和适宜的要求。哲学思辨的重要性由此可见一斑。

第六章回到《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》，对海德格尔直接就翻译所做的论断加以探讨，并就其对索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》之中的决定性的词语的译解进行分析。我们认为，其中呈现的只能是“阴阳之道”的存在论，而不是别的什么。而这也就意味着，“阴阳之道”显现出诗化通达事物之存在的根本方式；既然如此，它也就可以被视为翻译的本质性的追求。海德格尔本人对索福克勒斯的诗意的德文译解，充分表现出了这一点。同时，由于海德格尔已经转换用语，不再使用“存在”，而是要突出人的“存在不在家之中的变易在家”(也可译为，存在之不在家的生成在家)，那么，跟他在此书第一部分之中运用的“旅程化”之类的用语一样，他的“哲学关键词”在这里也有所“转向”。而这可能意味着，对形而上学的超出或曰解构，实际上是要另有创新的，其中包括词语的使用。因为，那是思路更新在言语表达上的表现。而不管是第一还是这第二部分的用语，在在都能体现出海德格尔因为突出事物的“动态变化”而显现出的“阴阳之道”的倾向。

本书的第七章试图对海德格尔“回家之旅”途中所追求的“译解之圆”的翻译存在论加以勾勒。我们认为，海氏的译解明显显示出一种“圆(足)”的动态，试图恰如其分地使事物回到其自身，并且使之从其自身的角度“被看”。如此，则词语本身在说话，而且，词语如此也就通达事物本身，让事物

说话。

第八章继续这一话题,进一步指出,如此的“译解之圆”可分为三个阶段或步骤。这一“三段论”的译解之法,属于一种“原始叙事”的型态,着眼点在于“自然”和节奏。也就是说,事物自身之“说话”,是要依照最为基本的要求的。这便是,只有“活起来”,只有在“三段”事态的行进之中,在“阴阳相合”的那种“合”之中,事物才能真正回到自身。翻译也不能脱离这一存在论原理和法则。

第九章是全书的结论。文中指出,可将海德格尔的译解称为“元翻译”,意即所有的翻译势必走向的那种原始形式。不过,这样的话,可能性的“简单化”已经将之推向这样一种路径:事物既然已经有此名,那么,它的“其实”是否也早已就在那里?也就是说,无需“费词”甚或“费心”去加以言说?而且,既然所有事物作为存在者,都已经是以如此的态势存在,那么,最终的“本质性的区分”又在哪里?

不论我们有什么样的疑问和怀疑,一个内在的精神倾向或已推出另一种思考:孔夫子的思想帮助我们打开了理解海德格尔哲学之门,因而,它对哲学探索自有其不可否认的价值和作用,当然也能对翻译本质的“界定”产生一种有效的作用。同时,儒家的伦理学导向,也一样有益于我们的翻译研究对人的关注和关怀。这,可能是我们敞开视域的一个起点。

注释

(1) Heidegger, *Hölderlins Hymns* 〈*Der Ister*〉, *Gesamtausgabe*, 第 53 卷, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 年。

(2) 袁保新著,《从海德格、老子、孟子到当代儒学》,第 15—17 页,台北:台湾学生书局,2008 年。

(3) 论者指出,“随着由‘生活实际性’的主题向‘存在之意义’的推移,海德格尔的思想走上了自己的轨道”;“生命是一种存在,海德格尔从柏拉图和亚里士多德那里继承了这一思想的基本出发点”。分别见彼得·特拉尼夫著,张振

华、杨小刚译:《海德格尔导论》,第 26、28 页,上海:同济大学出版社,2012 年。

(4) 此书 1996 年由生活·读书·新知三联书店出版,后多次再版。他还出版有《海德格尔传》(石家庄:河北人民出版社,1998 年;北京:商务印书馆,2007 年)、《从现象学到孔夫子》(北京:商务印书馆,2001 年)、《朝向事情本身——现象学导论七讲》(北京:团结出版社,2003 年;北京:中国人民大学出版社,2011 年,改名为《现象学导论七讲——从原著阐发原意》)、《西方哲学笔记》(北京:北京大学出版社,2005 年)、《当代西方哲学笔记》(北京:北京大学出版社,2005 年)、《思想避难:全球化中的中国古代哲理》(北京:北京大学出版社,2007)、《孔子的现象学阐释九讲》(上海:华东师范大学出版社,2009 年)、《先秦儒家哲学九讲》(桂林:广西师范大学出版社,2010 年)及《拒秦兴汉和应对佛教的儒家哲学:从董仲舒到陆象山》(桂林:广西师范大学出版社,2012 年)等论著,是一位极富创意的思想家。

(5)(6) 引自张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订版),第 359、2 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年;张祥龙著,《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订第 3 版),第 279、2 页,北京:中国人民大学出版社,2011 年。

(7) 详见 Wei Zhang, *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers*, Albany, NY: State University of New York Press,2006 年。此处的作者名字为音译。

(8) 详见上引书,第 83—84 及 101—107 页。

(9) 作者引用的是 Akihiro Takeichi 的文章"On the Origin of Nihilism",见 Graham Parkes 编,Heidegger and Asian Thought,第 182—183 页,Honolulu: University of Minnesota Press,1987 年。详见作者的讨论,Zhang, *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers*,第 85 页。

(10) 杜维明著:《体知儒学:儒家当代价值的九次对话》,第 40 页,杭州:浙江大学出版社,2012 年。

(11) 杨栋:《后期海德格尔与孔子思想的异同——基于〈关于人道主义的书信〉的视角》,《安徽师范大学学报》,2014 年第 1 期,第 128—132 页。

(12) Heidegger, *Sein und Zeit*, 第 1 页, Tübingen: Max Niemeyer Verlag,1967 年;汉译本:海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订:《存在与时间》(修订译本),第 1 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2000 年。

(13) Heidegger, *Ontolohie* (*Hermeneutik der Faktizät*), *Gesamtausgabe*, 第 63 卷,Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1995 年。汉译本:海德格尔著,何伟平译:《存在论:实际性的解释学(1923 年夏季学期讲座)》,北京:人民出版社,2009 年。

(14) 最为明显的标示,就是被称为"翻译学"学科"宣言"的 James Holmes 1972 年在哥本哈根举办的第三届国际应用语言学会议上所发表的《翻译的名与实》之中,并未提及"翻译哲学"一名。他在文中所推出的"图式"将翻译研究划分为"纯粹的"和"应用的"两种,并在"纯粹的"之下,又分设"总体的理论"(general theory)和"局部的理论"(partial theory)("The Name and Nature of Translation Studies", presented first in the Translation Section of the Third International Congress of Applied Linguistics, 最早以文字形式发表于 Translation Studies Section 的 APPTS,阿姆斯特丹大学一般文学研究系 1975 年,后于 1975 年再次发表;一个稍有改动的版本发表于 *Indian Journal of Applied Liguistics*, 13(1987): 9—24;另见 Lawrence Venuti 编, *Translation Studies Reader*, 第 172—185 页, London and New York: Routledge,2000 年)。而图里(Gideon Toury)则在其 1995 年出版的 *Descriptive Translation Studies and Beyond* (Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins)之中,基本保留了这一研究图式,但将"理论的"与"描述的"分设在"纯粹的"之下,以突出"描述的"的重要性。详见 Gideon Toury 著, *Descriptive Translation Studies and Beyond*, 第 18 页,上海:上海外语教育出版社,2001 年。

(15) 牟宗三指出:"中国哲学,从它的那个通孔所发展出来的主要课题是生命,就是我们所说的生命的学问。它是以生命为它的对象,主要的用心在于如何调节我们的生命,来运转我们的生命,安顿我们的生命。"参见牟宗三著:《中国哲学十九讲》,第 14 页,上海:上海古籍出版社,1997 年。尼采《查拉图斯

特拉如是说》之中有一段写查拉图斯特拉的感叹。一个英文译本作:But that I am well-disposed towards Wisdom and often too well: that is because she reminds me so very much of life! 引自 Fredrick Nietzsche 著,Thomas Wayne 英译,*Thus Spoke Zarathustra, A Book for All and None*,第 82 页,New York: Algora Publishing,2003 年;另一个英译本则为:But that I am fond of wisdom and often too fond; that is because she reminds me so much of life! 引自尼采著,Adrian del Caro 英译,第 84 页,New York: Cambridge University Press,2008 年。徐梵澄(1909—2000)的译文是:“但我之待智慧甚好,而且时常太好,这由于她使我甚记起生命!”引自尼采著,徐梵澄译:《苏鲁支语录》,第 106 页,北京:商务印书馆,1992 年;钱春绮(1921—2010)的译文则为:“可是我喜欢智慧,常常过分喜欢;这是由于,智慧非常强烈地使我想到生命!”见尼采著,钱春绮译:《查拉图斯特拉如是说》(详注本),第 121 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年。论者指出,尼采并不像一般人所认为的是在说,哲学堕落成了一种粗糙的生物主义(biologism),而是仅仅在强调,哲学化的冲动是更大的生命冲动的组成部分,因此,哲学应该承认它对其源泉的生命力量的亏欠。最为重要的是,哲学的悖论一定得到了突出。此即,它一方面越出了实际之物的领域以求加以改变,而另一方面则又是从中产生。此外,它还必须回归生命,以便真的有能力越乎其上。详见 Katrin Froese 著,*Nietzsche, Heidegger, and Daoist Thought: Crossing Paths In-Between*,第 26 页,Albany NY: State University of New York Press,2006 年。

(16) 论者指出,胡塞尔(Edmund Husserl,1859—1938)在其《作为严格的科学的哲学》(“Philosophy as Rigprous Science”,收入 Q. Laurer 编,*Phenomenonology and the Crisis of Philosophy*,第 71—147 页,New York: Harper and Row: 1965 年)一文之中强调,哲学世界观随着时间而变化,因而,一种世界观通常不会在理性上优于另一种。详见 Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*,第 164 页,Oxford: Blackwell Publishers Ltd.,1999 年。

(17) 引自杨克勤著:《孔子与保罗:天道与圣言的相遇》,第 134 页,上海:华东师范大学出版社,2010 年。

(18) B. L. 沃尔夫撰，吕珺译：《原始社群思维的语言学考察》，见沃尔夫著，约翰·B. 卡罗尔编，高一虹等译：《论语言、思维和现实——沃尔夫文集》，第 58 页，长沙：湖南教育出版社，2001 年。

(19) 后殖民主义是 20 世纪 70 年代兴起于西方学术界的一种具有强烈的政治性和文化批判色彩的学术思潮，它主要是一种着眼于宗主国和前殖民地之间关系的话语。采自 http://baike. sogou. com/v1276739. htm。后殖民主义的代表人物萨义德(Edward Said，1935—2003)最后将来自地方的人定位为"实验室里的对话者"，并且强调此一文化"他者"是一种"消极的论辩者"，因而，"并不能推出一种新的认识论的方法论或研究方法"，而只能表达出"对严肃地处理别的文化的不可能性的绝望"。详见 Said 撰，"How Anthropology Makes Its Interlocutor"，载 *Critical Enquiry*，第 201 页，Minneapolis：University of Minnesota Press，1989 年。而另一个代表人物斯皮瓦克(Gayatri Spivak)则认为，"如果属下(the subaltern)还可以说话，那么，多谢上帝，属下也就不再是属下了"，这是因为，讲话本身"属于一个早已界定停当的结构和控制的历史"。因而，她主张，以"沉默"代替言说，借以显现"在某种论争之中从一种话语模态到另一种的不可触及或不可译"。详见 Spivak 撰，"Can the Sulbatern Speak?"，收入 Gayatri Spivak 著，Carry Nelson 与 Lawrence Crossberge 编，*Marxism and the Interpretation of Culture*，*University of Illinois Press*，1988；另可参见 Rey Chow，*Writing Diaspora*：*Tacitics of Interpretation in Contemporary Cultural Studies*，第 36—40 页，Bloomington：Indiana University Press，1993 年。

(20) "孔子学院"是由中国教育部的直属机关国家汉办出资在世界各地建立的。据国家汉办官网介绍，自 2004 年开始到 2013 年底，已经建立起 440 所"孔子学院"和 646 个"孔子课堂"。2014 年应该还有增加，惜未见国家汉办公布具体数字。详见许琳《国家汉办 2013 年度发展报告》，http://www. hanban. edu. cn/report/pdf/2013. pdf。而正式发布的《孔子学院发展规划(2012—2020 年)》则对法治规划另有说明：到 2015 年，全球孔子学院达到 500 所，中小学孔子课堂达到 1 000 个，学员达到 150 万人，其中孔子学院(课堂)面授学员 100

万人，网络孔子学院注册学员50万人。专兼职合格教师达到5万人，其中，中方派出2万人，各国本土聘用3万人。大力发展网络、广播、电视孔子学院。”采自 http://www.hanban.edu.cn/article/2013-02/28/content_486129.htm。

(21) 采自 http://www.gaokao.com/z2014/jjgkgg/。另据2014年教育部出台最新《高考改革方案》:“2016年，英语将正式退出新高考(也就是6月7、8两天将没有英语考试)，但是学生的会考成绩计入高考总分(A等100分，B等85分，C等70分)，学生可以多次报考会考，最终以最好成绩为准。”详见 http://www.360doc.com/content/14/0806/18/15224945_399906304.shtml。

(22)“新儒家”是指民国新文化运动以来全盘西化的思潮在中国的影响力扩大，一批学者坚信中国传统文化对中国仍有价值，认为中国本土固有的儒家文化和人文思想存在永恒的价值，谋求中国文化和社会现代化的一个学术思想流派。当代新儒家可分为三代，第一代是1921年至1949年，1950年至1979年为第二代，第三代是1980年至今。第一代代表哲学家为熊十力(1885—1968)、梁漱溟(1893—1988)、马一浮(1883—1967)、张君劢(1887—1968)、冯友兰(1895—1990)、钱穆(1895—1990)；第二代代表哲学家为方东美(1899—1977)、唐君毅(1909—1978)、牟宗三(1909—1995)、徐复观(1903—1982)；第三代是1980年至今，代表哲学家有成中英(1935—)、刘述先(1934—)、杜维明(1940—)、余英时(1930—)等。详见“搜狗百科”，http://baike.sogou.com/v8033279.htm。另一个观点认为，第一代不认为儒家关注宗教课题。钱穆属于第二代。这一代以西方哲学探讨诠释儒家的宗教性，有些人认为儒家是道德宗教或人文宗教。而第三代之中还有蔡仁厚(1930—)，但未见提及余英时。此一代则积极参与世界宗教对话。详见杨克勤著:《孔子与保罗:天道与圣言的相遇》，第108页注释2。

(23) 引自刘小枫为其主编的《经典与解释》丛书所作的《源起》，见伯纳德特(Seth Bernarderte)著，程志敏译:《弦弓与竖琴——从柏拉图解读〈奥德赛〉》，第1页，北京:华夏出版社，2003年。

(24)(25)(26) 见点点:《六点评论·缘起》，引自陈壁生著:《经学的瓦解》，第1—2页，上海:华东师范大学出版社，2014年。

(27)(28)(29)(32)(39)(40)(42)(43)(44)(45)(46)(47)(48) 同上,第 99、51、98、103、124、125、125、124、128、129、166、169 及 169 页。

(30) 胡适:《〈国学季刊〉发刊宣言》,见胡适著:《胡适全集》(第 2 卷),第 7 页,合肥:安徽教育出版社,2003 年。

(31) 胡适著,《胡适口述自传》,《胡适全集》(第 18 卷),第 339 页,合肥:安徽教育出版社,2003 年。

(33) 龚向农撰:《中国文学史略论》,见龚向农著:《龚道耕儒学论集》,第 57 页,成都:四川大学出版社,2010 年。

(34) 皮锡瑞著:《经学历史》,第 19 页,北京:中华书局,2009 年。

(35) 钱玄同:《论〈诗〉说及群经辨伪书》,收入钱玄同著:《钱玄同文集》(第四卷),第 233—234 页,北京:中国人民大学出版社,1999 年。

(36) 顾颉刚:《致钱玄同:论孔子删述六经说及战国著作伪书书》,见顾颉刚著:《顾颉刚古史论文集》(第七卷),第 259 页,北京:中华书局,2011 年。

(37) 见王国维著:《王国维全集》(第十四卷),第 6 页,杭州:浙江教育出版社;广州:广东教育出版社,2010 年。

(38) 见谢无量著:《中国哲学史》,第 3 页,北京:中国人民大学出版社,2011 年。

(41) 金岳霖(1895—1984)语,见金岳霖为冯友兰所著《中国哲学史》所写的《审查报告》,冯友兰著:《三松堂全集》(第 2 卷),第 618 页,郑州:河南人民出版社,2001 年。

(49)(50) 汉语译文的题目是《〈明镜〉杂志对马丁·海德格尔的采访》,收入贡特·奈斯克与埃米尔·克特琳编,陈春文译:《回答——马丁·海德格尔说话了》,第 55—79 页,引文分别见第 76、76—77 页,南京:江苏教育出版社,2005 年。这里所引海德格尔的第一段话,我们看到的第二个译文,是张祥龙《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》的"附录"之中所作的:"我相信只有在现代技术世界发源之处,我们才能为技术世界的转向做准备。换句话说,这种转向不能通过采取禅佛教或其他东方思想世界的经验而发生。为了这种思想的转向,我们需要欧洲传统的帮助和对于这个传统新的理解,思

想的转变只能通过同源同种的思想。”(见此书,人大版,第 354 页;三联版,第 460 页。)

(51) 否定性是排斥,以神学的观点视之,是为了排斥异己,而翻译研究之中所表现出的这种排斥,则是对人的讲话权利的剥夺。更可怕的是,由此而来的对文化存在权利的压制。论者指出:“对外邦人的定义主要是从反面来设定的:他们不是犹太人,因为他们不是被拣选的,他们没有律法等等;这种‘通过不是’(*via negativa*)的界定根本还没有标明外邦人的身份。‘外邦人’作为一个民族是不存在的。没有人会自认是外邦人。因此,这种对外邦人的界定既是不恰当的,又带有羞辱之意。犹太人自我界定若形成他们与神之约的自夸而忽略了神约中的信实,就产生自我中心的危险。……‘通过不是’对他人的界定和理解是一种单文化行为,这种行为有如下的倾向:(甲) 从简单的优劣二元论来看待人;(乙) 设立民族中潜在的冲突并由此分裂群体;(丙) 把一组人的生活方式强加给其他弱小的群体。”杨克勤:《孔子与保罗:天道与圣言的相遇》,第 208 页。

(52) 详见他的著作《中国文明的开始》(美国华盛顿州立大学出版部 1957 年英文版,台北商务印书馆 1980 年中译本第二版;收入李济著《安阳》之《附录》,第 462—534 页,引文见第 468 页,石家庄:河北教育出版社,2000 年)。

(53) 见他的论文《再论中国的若干人类学问题》(此文英文原载《国际亚洲史学家第二双边年会会议录》第 1—12 页;中文译文收入《李济考古学论文选集》,北京:文物出版社,1990 年;收入《安阳》,第 285—299 页,引文见第 288 页)。

(54) 见苏秉琦著:《中国文明起源新探》,第 5 页,北京:生活·读书·新知三联书店,1999 年。一般的观点,与考古学家的推断并不一致,比如,赫伯特·芬格莱特就认为:“在历史的事实中,孔子所发现的东西,也就是这种新出现的社会政治实践上的相似点和新流行的普遍共享的价值,这些价值曾经被局限在一个包括鲁国在内的狭小地区,他看到了普遍共享的文学形式、音乐形式、法律形式和政治形式,如雨后春笋纷纷涌现。我们根据历史的证据观察这个局面,由此我们可以看到,所发生的是一个朝向崭新的文明的演进,而不是一

种从某些过去的伟大文明的衰退。”这里，他强调的是，文化的进步是一种历史承继，而且，他用的是“某些文明”。这意味着多元文化与跨文化交流。但是，他的总结是：“简言之，我们必须假定，孔子环顾四周，强国林立，冲突四起，但还有一些迹象表明它们可以接受一种由鲁国地区的文化所派生出来的文化。其次，我们必须假定，孔子看到——作为一种理想——如果大家都采纳一套一元的、人道的实践和观念，那么所有这些已知的民族就有可能被统一起来，和平共处。最后，作为一个鲁国人，孔子发现上述理想有可能通过强有力地改变原来思想信仰的方式来实现，以刺激和扩大那种已经显示要接受鲁文化作为新的社会框架的趋向。”（引自赫伯特·芬格莱特著，彭国翔、张华译：《孔子：即凡而圣》，第 54 页，南京：江苏人民出版社，2002 年。）如果说，鲁国的文化因为是周公后代的封地的缘故，保留了周朝鼎盛时期的那种“礼乐制度”，那么，对这样的文化的“恢复”，可能就是孔夫子“克己复礼”的一种精神动力之所在。但是，另一方面，既然是多民族融合时期的文明力量，由于历史继承的显现，或许，孔夫子的追求并不限于鲁国当时的一时一地，而是已经将我们目前称之为中华文化的诸多因素尽数揽入他的“述而不作”的视域之中，在“周游列国”宣扬自己的历史使命的同时，对最为精华的典籍加以整理，以便传之后世并最终延续久远。而这两方面的努力，一个并未成功（孔夫子最终并没有能够在其他国家获得职位），另一个则是影响至巨至深。而且，在儒家看来，“文明和野蛮既非种族观念，又非地域观念，而是文化观念”（引自杜维明著：《体知儒学：儒家当代哲学的九次对话》，第 229 页，杭州：浙江大学出版社，2012 年）。因此，孔夫子才说：“异地之有君不如诸夏之亡也。”杜维明也认为，中华文化的起源是多元的。（同上，第 220 页）的确，只有这样，它的历史的包容性才有助于对话，也就便于多种文化的视域的并存、交融和共生。

(55) 详见钱穆著：《论语新解》，第 423 页，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年。

(56) 杨克勤著：《孔子与保罗：天道与圣言的相遇》，第 213 页。

(57)《大学》：“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘作新民。’《诗》曰：‘周虽旧邦，其命维新。’故君子无所不用其极。”见朱熹著：《四书

章句集注》，第 5 页，北京：中华书局，1983 年。

(58) 朱熹指出："学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也。"见朱熹著：《四书章句集注》，第 47 页，北京：中华书局，1983 年。

(59)(60)(61) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第 60 页，Bloomington 与 Indianapolis：Indiana University Press，1996 年。

(62) Sophocles 著，E. H. Plumptre 英译，*Antigone*，收入 Charles W. Eliot 编，*Nine Greek Dramas*，第 255—299 页，引文见第 267 页，New York：P. E. Collier & Son Corporation，1937 年。

(63) 罗念生译：《安提戈涅》，收入罗念生著：《罗念生全集》(第二卷)，第 293—340 页，引文见第 305 页，上海：上海人民出版社，2004 年。

(64)(65)(66) 引自 Martin Heidegger 著，*Hölderlins Hymn "Der Ister"* (*Gesamtausage*，第 53 卷)，第 108—109、109 及 109 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1995 年。

(67) 牟宗三著：《周易哲学演讲录》，第 54 页，上海：华东师范大学出版社，2004 年。

(68) 引自周振甫译注：《周易译注》，第 308 页，北京：中华书局，2012 年。

(69)(70)(71)(72) 引自牟宗三著：《周易哲学演讲录》，第 55 页，上海：华东师范大学出版社，2004 年。

(73) 同上，第 56 页。

(74)(75) 详见 Martin Heidegger 著，*Hölderlins Hymn "Der Ister"* (*Gesamtausage*，第 53 卷)，第 39—40、90 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1995 年。

(76) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第 73 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1995 年。

(77) Martin Heidegger 著，*Hölderlins Hymn "Der Ister"* (*Gesamtausage*，

第53卷)，第103页，Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995年。

(78) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第84页，Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995年。

(79)(80)(81)(82)(83) Martin Heidegger 著，*Hölderlins Hymn "Der Ister"*(*Gesamtausage*，第53卷)，第103、64、64、4及18—19页。针对力求思想创新的海德格尔的用语，论者正确地指出："辩证法不是海德格尔的字眼。海德格尔在一切可能的范围之内总竭力在他的语言中避免用哲学传统所铸造的名词，……当他不得不接受这些名词的时候，他总是尽可能使它们适合自己的观点。这种考虑并不是人为的，而是必要的，如果说真的形而上学时期已随尼采和胡塞尔终止的话。"引自魏尔亨斯撰，陈修宅译：《同一性和差异性：海德格尔和黑格尔》，收入刘小枫编，孙周兴译：《海德格尔与有限性思想》，第78—99页，引文见第112页注释4，北京：华夏出版社，2002年。不过，作为"'这个时代无可争辩的最伟大的思想家'就是海德格尔的代名词"(引自菲利普·拉古—拉巴特著，刘汉全译，《海德格尔、艺术与政治》，第8页，桂林：漓江出版社，2014年)的哲学家来说，在正文之中，论者的一段话就大可质疑了："可是，为了使这些对立在我们世界的进程中成为决定[性]的，它们的粗糙本身不应该向我们掩盖、毋宁应该为我们直接提示出正题和反题在这里仍旧深深地相互联系着。事实上，所有这些变化都是从玩弄某种概念来开始完成的，这些概念的来历及其最后意义从未被作为问题，应该把这些概念的这种灰色重新弄鲜明起来，以便发现这些转变所立足的那共同而未经探测的土地。"(同上，第93页)这是因为，既然海德格尔旨在走出形而上学，而且，它也已经"终止"，那么，再以"正题""反题"或"合题"之类的说辞加以讨论，势必不能突出他的原创性精神，而且还会将之拉回形而上学的老路上去。正是在这里，我们可以发现，海氏在《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》中对黑格尔的批判，是有对应性的。

(84) 这句话，汉语译文引自中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版发行：《圣经》(新标准修订版，简化字和合本)，第126页，2000年。但同页的 *New Revised Standard Version* 英文译文则是：do this, and you will

live. 查 *New World Translation of the Holy Scriptures*，相应的文字是：keep on doing this and you will get life，见该书第 1130 页，New York：Watchtower Bible and Tract Society of New York，Inc.，1961 年；*The Modern Reader's Bible*：this do，and thou shalt live. 该书第 1109 页，London：Macmillan Company，1924 年；*King James Bible*：this do，and thou shalt live. http://www.kingjamesbibleonline.org/Luke-10-28/；冯象译注《新约》："做到[这两条]，你必得生命。"见该书第 156 页，Hong Kong：Oxford University Press，2010 年；杨克勤的引文则是："你这样行……就必得生命！"见氏著：《孔子与保罗：天道与圣言的相遇》，第 301 页。

(85)(86) 谷衍奎编：《汉字源流字典》，第 769 页，北京：华夏出版社，2003 年。

(87) 海德格尔的名言"语言是存在的家园"，出自《路标》之中的《关于人道主义的信件》，*Gesamtausgabe*，第 9 卷，第 313 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1976 年。汉译，见彭富春译："语言是存在之家。人居住于其住处。"引自彭富春著：《论海德格尔》，第 116 页，北京：人民出版社，2012 年；孙周兴译："语言是存在之家。人居住在语言的寓所中。"见海德格尔著，孙周兴译：《路标》，第 366 页，北京：商务印书馆，2013 年。

(88) 在《全集》第 12 卷之中，海德格尔就做出这样的解释："呼唤把它的呼唤物带到近旁。此一带到近旁并非把呼唤物带过来，以使此一呼唤物进入在场序列，作为接替现有在场物的下一个在场者，尽管呼唤也有唤过来的意思。呼唤是把事先未受呼唤的在场者带到近旁。"引自陈春文撰：《海德格尔：语言的言说与物的分延》，文载《兰州大学学报》，2003 年第 1 期，第 53—57 页，引文见第 55 页。在《林中路》之中，他在论及梵高（Vincent Willem van Gogh，1853—1890）的《农鞋》时强调，只有鉴赏者面向并且领悟了作品之中所敞开的真理时，此一作品才真正存在。他将这样的活动称为"守护"。他指出："正如作品没有被创造便无法存在，而本质上需要创造者一样，这种被创造，如果没有人守护，它自身也将不能进入存在。然而，如果作品没有找到守护者，……那么，这并非意味着，作品无需守护者也能成为作品。作为一作品，它始终保

持和守护者的联系，甚至特别地当它仍然等待守护者和恳求他们进入其真理之中的时候。”语出《艺术作品的本源》，引自海德格尔著，彭富春、戴晖校：《诗·语言·思》，第63页，北京：文化艺术出版社，1991年。在“守护”出现处，有关汉译译文都有所不同。以第一句为例，彭富春的译文是：“正如作品没有被创造便无法生存而本质上需要创造者一样，这种被创造如果没有人守护，它自身也将不能进入存在。”见上引书第63页。孙周兴译为：“要是作品没有被创作便无法存在，因而本质上需要创作者，同样地，要是没有保护者，被创作的东西也将不能存在。”引自孙周兴译：《林中路》（修订本），第54页，上海：上海译文出版社，2004年。孙周兴的另一个译文则是：“如果作品没有被创作便无法存在，因而本质上需要创作者，同样地，如果没有保藏者，被创作的东西也将不能存在。”见孙周兴译：《海德格尔选集》（上卷），第289页，上海：上海三联书店，1996年。我们看到的最后一个译文则为：“正如作品如不被创造即不能进入存在，所以它本质上需要创造者，被创造的作品如果没有保护者，也不能自行进入它的存在。”见海德格尔著，郜元宝译，张汝伦校：《人，诗意地安居：海德格尔语要》，第89页，桂林：广西师范大学出版社，2002年。相应的英文译文为：Just as a work cannot be without being created but is essentially in need of creators, so what is connot itself come into being without whose who preserve it，或可译为：“正如一部作品若是没有被创造就不可能存在，因而，本质上要求创造者，存在的东西其本身也一样不可能进入存在，若是没有对之加以保存的人。”引自 Martin Heidegger 著，Albert Hofstadter 英译，*Poetry, Language, Thought*，第64页，New York: Harper & Row，1975年。推论的话，可以认为，（孙译之中的）“保藏”的确需要先行“保护”，同时还要求精细的“护持”，如此才可能使“存在”这一“人间至宝”得到应有的“保藏”。因而，“守护”自有其暗示的意义在其中。

(89) Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*，第217页。海德格尔在《同一性和差异性》之中对此展开了讨论。巴门尼德这句话的德语译文为 *Das Selle namlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein*，见 Martin Heidegger 著，*Identität und Differenz*，第18页，Frankfurt Am Main: V.

Klostermann, 2006 年。法文译文为：*Jean Beaufret* 法译，*le meme lui, est a la fois penser et etre*. 转引自，魏尔亨斯撰，陈修斋译：《同一性和差异性：海德格尔和黑格尔》，刘小枫编，孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第 112 页注释 3。

(90) Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*, 第 53 卷，第 1 页，Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 年。

(91) 朱熹对之的解释是："言说诗之法，不可以一字而害一句之义，不可以一句而害设辞之志，当以己意赢取作者之志，乃可得之。若但以其辞而已，则如云汉所言，是周之民真无遗种矣。惟以意逆之，则知作诗者之志者在于忧旱，而非真无遗民也。"见朱熹著：《四书章句集注》，第 306—307 页，北京：中华书局，1983 年。而清儒吴琪(1644—1661)则提出："显于外者，曰文曰辞。蕴于内者，曰志曰意。"(见吴琪著：《六朝选诗定论》，第 5—6 页，南京：江苏广陵古籍刻印社，2009 年)他认为，孟子所说的"意"和"志"是诗人的"心事"："志"为世人借"文"所欲抒发的"意向"，而"意"则是诗人之"志"在"文"中的表现。因而，"意"借"辞"而发，"志气"因"文"而见。这意味着，只有一作者之意，解作者之志，才能达到"意之所到，志之所在"，也就是做到"以意逆志"。我们赞同的是朱熹的观点，因为他的解释含有双向交流的意味，可以确保读者参与创造。

(92)(93)(94) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*, 第 1 页。

(95) 严复《天演论 · 译例言》，详见中国翻译工作者协会《翻译通讯》编辑部编：《翻译研究论文集(1894—1948)》，第 6 页，北京：外语教学与研究出版社，1984 年；罗新璋、陈应年主编：《翻译论集》(修订本)，第 202 页，北京：商务印书馆，2009 年。

(96)(97)(98)(99) Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*, 第 53 卷，第 1、2、2 及 2 页。

(100) 此一问题由来已久，在翻译研究领域影响至巨至深。尤金 · A. 奈达(Eugene A. Nida, 1914—2011)著有 *Translating Meaning* (San Dimas, California: English Language Institute, 1982 年)一书，意思即为"译意"。一般

教科书也认为，“意译”是翻译的核心问题，也自然是翻译研究的最为主要的问题。如叶子南就强调：“不管是哪类翻译，语内(intraligual)也好，语际(interlingual)也罢，核心问题仍然是如何把原文的意思在译文中说出来。”详见叶子南著：《高级英汉翻译理论与实践》，第 3 页，北京：清华大学出版社，2001 年。

(101) Hans Ulrich Gumbrecht, “Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors: About A Limit of Western Metaphysics”, *Diacritics*, Volume 30, Number 4, Winter 2000: 83—101；引文见第 83 页。

(102) 引自海德格尔撰，孟明译：《回忆》，收入刘小枫、陈少明主编：《荷尔德林的新神话》(《经典与解释》4)，第 2—68 页，引文见第 15 页。孙周兴《追忆》之中相应的译文是“灵魂思考一切现实所应有的出于其本质统一的性的现实性”。见海德格尔著，孙周兴译：《荷尔德林诗的阐释》，第 108 页，北京：商务印书馆，2000 年。

(103)(104) 分别见孟明译文，第 43、44 页。孙周兴相应的译文是：“而那时多么美好/进行一种对话，并且去言说/心灵的主意，去倾听/许多爱的日子，/和发生的行为”；“心灵的主意——它指的是心灵预先和始终思念的东西。人们完全有理由把‘主意’一词与‘爱’联系起来。心灵在其根基中所思的东西，而且这也已经意味着，心灵所‘意求’的东西，其中聚集着一切愿望”。分别见上引书，第 147—148 页，第 149 页。

2

翻译哲学的研究现状

2.1 翻译哲学的名与实

2.1.1 作为海德格尔的思维模态和德里达的哲学通道的翻译

有论者明确指出，海德格尔是西方思想家之中"唯一一位将翻译运用为哲学论述甚或思想模态"[①]的人。上文的分析已经可以告诉我们，这样的思维模态(mode of thought)表现出与"阴阳之道"特定的一致性或共同的倾向性。

而与海德格尔思想相近的德里达(Jacques Derrida，1930—2004)为之困惑的问题，也可说明，这一模态的确是翻译的模态。也就是，我们不仅可依之规定翻译的本质，进而就此检验译文本身是否具有合理性，而且，将中华文化尤其是儒家思想引入翻译研究之中，的确是值得肯定和继续探讨的课题。那么，德里达的问题是什么呢？

德里达声称，"我们以翻译问题来处理的不过是进入哲学的通道问题"。他所研究的文本的直接关注点是柏拉图(Plato，前427—前347)的翻译：希腊词语 *pharmakon*，译为法文，既可作 remède(治疗)，又可为 poison(毒药)。也就是说，希腊词语兼具相反的两个方面的意义，通过两方面的对立形成一体。而法文之中很少有这样的表达方式。于是，究竟该如何处理 *pharmakon* 一词，也就成了问题。[②]

在德里达看来，如果能够在法文之中使 *pharmakon* 这一希腊语词保留它既是"良药"又为"毒药"的双重意义，那么，翻译便是成功的。换言之，若是能够保持原文的对立意义，并且在一个词语之中使之形成统一，那么，翻译也就达到了它的理想。本质造就最为根本性质的、也就是理想性的东西。这样，有了"阴阳之道"的标尺，我们便可一言以蔽之：那是翻译的本质之所向。

2.1.2 翻译哲学的有名无实之一例：皮姆对翻译哲学的反讽与否定

上文所论的海德格尔和德里达的观点，在皮姆的论文《哲学与翻译》之

中都有提及。但是,奇怪的是,他在判定海德格尔的“唯一”时,尽管提及两次,但竟然没有给出任何出处,只是一笔带过。而在论及德里达的“翻译是哲学通道”之时,则转而论述起“这样,翻译问题即是对哲学话语的特殊术语学的尊重的问题,或者至少是与其他话语文类分享其术语的哲学的问题”[③]。笔锋如此一转,“思维方式”便被降格为词语处理。

实际上,皮姆此文尽管是讨论哲学与翻译的关系,但是始终是在否定“翻译哲学”的作用和意义。此文一共有五个部分:“翻译研究与西方哲学”“作为哲学的一个例子的翻译”“作为翻译的理论化的权威的哲学”“翻译哲学”以及“未来指向:哲学的局限”。作者一开篇便提出哲学对翻译研究的权威问题,但是,他在整篇文章当中,讲的是翻译理论家自以为是,随意对有利于自己的观点加以引用,实际上是为了突出一己之见。此文所宣扬的翻译哲学无用论,至少在两个地方突出地表现出来。一是,作者反讽说,如果慨叹历史之中翻译哲学的缺席,就形同爱伦·坡(Edgar Allan Poe,1809—1849)感叹“家具哲学的匮乏”[④]。意思是说,翻译哲学之有无,本来就是无所谓的,因而,用不着大惊小怪。而在结论部分,这样的否定达到了顶点。作者在紧接着的上一段还在强调,翻译理论包含翻译哲学、一般理论以及实践三个层面,但下文直接将翻译哲学视为一般理论,强调只有在实践之中“多出一个选择”的情况下,翻译哲学才是有用的;而且,最适宜的理论化应该是由译者推出的。[⑤]如此,为了回到“实践中心论”这一立场,此文不仅不顾及最为基本的逻辑,无视正在讨论的课题,甚至强硬地要再回到传统,以突出“哲学无用论”。这完全超出了一般的论文写作的规范要求,实在是匪夷所思。

同样有必要提及的是,皮姆此文罔顾事实,不仅坚持“西方哲学没有任何研究翻译的传统话语”[⑥],固执地认为“[翻译]这一概念在希腊哲学话语之中根本没有扮演任何角色”[⑦],而且,更有甚者,他在文章的第一部分提及,此文所要讨论的三方面问题(哲学将翻译作为一个例子或个案,翻译理论家和实践者将哲学作为权威以及哲学家、学者及译者对哲学翻译进行评论),是可以置于“认识论”框架之中加以探讨的。但是,他既没有说明这样

的认识论指的到底是什么，而且，也没有依这样的框架展开，尽管如他所说，那样做会显现出三个问题“肩并肩发挥作用”[8]。

专门讨论“哲学与翻译”并且主要论述“翻译哲学”的学者，竟然如此行文，无视历史事实，不禁让人感叹其理论水平及其学术能力。[9]依照此文作者最后的结论，翻译哲学不仅无从谈起，而且，也毫无用处可言。因而，有其名无其实的翻译哲学，仍然需要进一步考虑它的建构的基础性内涵和意义。

2.1.3 翻译哲学的有名无实另一例：见不出视野的“哲学视野”

与之相反，李河所著《巴别塔的重建与解构——解释学视野中的翻译问题》[10]，虽然为翻译哲学提供了极其有益的启示[11]，但是，他本人不主张运用“翻译哲学”这一术语：

> 本书首先要拒斥的是“庸俗的研究态度”，这在我国学界目前背景下具有特别重要的意义。多年来，“哲学”在我国最容易沦为非学术谈论的跑马场。一些对哲学的“创造性”与“庸俗化”之区别缺乏相当意识的人喜欢给随便什么话题都加上哲学包装，由此而有什么所谓“吃饭的哲学”“管理哲学”“企业哲学”“成才哲学”甚至包括未加充分界定的“文化哲学”等近乎伪哲学的说法。在此背景下，把“翻译”这类话题引入哲学论域就需要特别慎重。出于这种慎重的态度，我虽然近年来一直致力于从哲学角度讨论翻译，但坚决拒绝使用所谓“翻译哲学”或“翻译学”这类花边式标签，因为这种庸俗的命名方式一开始就遮蔽“翻译”与“哲学”的真正问题关联。[12]

研究者如此认真谨慎，其态度是非常值得称道的。不过，如果说“翻译学”早已为学界所接受，那么，“翻译哲学”若有其实，似乎也就理应有其名。李河所批判的那种态度，在董明的《翻译学的哲学视野》[13]之中暴露无遗。

此书提出：“翻译学的哲学视角包括两个方面，它不仅涉及哲学对翻译

理论的关照，还包括从哲学的视角研究翻译实践。”[14]从这里引用的这句话就可看出，作者如何的不严肃。因为，就表达来看，“它”字及“从哲学的视角”都可删除，不会影响行文的意思；而“关照”的正确写法应是“观照”。而就内涵而论，如果说，哲学要对翻译理论加以“观照”和思考，那么，那是超越翻译理论的，属于更高的一个层次；若是这样的哲学直接用以“研究翻译实践”，则很可能将之下降一个层次，甚至与翻译理论等而同之。那么，哲学究竟是置于翻译理论之上，还是与之并肩而立呢？也就是说，究竟是前半句正确，还是后半句合理？行文本身就非常令人质疑。

粗制滥造的“哲学”推不出什么“视野”，反倒造就诸多硬伤：第一，表达累赘，文词不通。此书多处使用“无法做到绝对地‘忠实’”[15]“进行有机地整合”[16]及“得到了大幅度地提升”[17]。这里的“地”字显系“的”之误，以经济原则而论则完全可以省去。如此重复性地出现同一个错误，显然并不是马虎从事的结果。如此，书中不断出现这样的词句，也就是“正常”的事情了：“翻译不仅是为了把一种语言的文本的信息转换成另一种语言的文本信息，其转换目的是学习借鉴他国文化，翻译还可以丰富目标语的语言和创作方式，最为重要的是通过翻译，在学习借鉴他们语言文化的基础上，读者的创造力得到了大幅度的提升。这不仅是翻译的副产品，事实上，是它们构成了翻译的多元目的。翻译的终极目的是通过翻译提高本国文化，最终为人类文明进步做出贡献。”[18]作为“目的”所形成的结果，如何就成为“副产品”？“正品”又是什么？文中的“他们”所指为何？“它们”又是指的什么？前文本无“本国”，那么，这是哪一国？另如“压到一切”[19]“卖国行径”[20]等表达，为林纾(1852—1924)强加“封建主义的卫道士”[21]的帽子，也都可视为不严肃的表现。

第二，凡是引用，几乎全是二手材料。诸如奈达(Eugene A. Nida，1914—2011)[22]、庞德(Ezra Pound，1885—1972)[23]、伽达默尔(Hans-Georg Gadamer，1900—2002)[24]、鲁迅(周树人笔名，1881—1936)[25]、沈雁冰(1896—1981，以笔名“茅盾”行世)[26]、傅东华((1893—1971))[27]以及德里达(Jacques Derrida，1930—2004)[28]等等，在引用时，不是依据他人著作或网上材料，就

是干脆略作叙说，不名出处。

第三，哲学讨论，见不到哲学著作支撑。此书虽然大段引用张世英《哲学导论》[29]之中的文字，但是，除了罗素（Bertrand Arthur William Russell，1872—1970）的《西方哲学史》及梯利的《西方哲学史》，全书未见引用一部外语哲学原著，未见任何专题的论文的观点的引用，更遑论有关成果的吸收。如此的"哲学视野"，其实其质便可想象了。

第四，思路混乱，无视规范。此书第一章为"绪论"，但并没有说明论文的理论框架和研究方法，第二章的标题是"传统翻译理论"，第三章则是"规范翻译学与描述翻译学"，其中并没有任何"哲学"成分；第四章转向"翻译主体与翻译客体的融合"，可能在常识上会引人怀疑：二者若是本质上属于两类，"融合"如何可能？第五章讨论"翻译理论与进化"，第一部分提及德里达"认为文本不是一个意义封闭的、自主的系统"[30]，而这样的解构主义又被界定为"后现代"的"典型代表"[31]。第二部分则强调"描述翻译学就是后现代哲学与翻译学结合的产物"[32]。那么，作为一种"学"接受"后现代"的"影响巨大"[33]，是否也是没有"系统"的，也就是不成其为"学"？如此不"学"之"学"，其存在也就是不可能的！第六章以"于丹《〈论语〉心得》案例分析"为全书作结，致使全书显现不出一部严整的专著所要求的那种基本的结论。由此或可认为，作者并不关注该如何写出这样的著作。

第五，强作解人，滥下断语。作者在"绪论"引用张世英的话强调"西方那种奉抽象概念为至尊的哲学诚然应该终结，或者说得更确切一点，应该被超越、被扬起"[34]。"扬起"显然是"扬弃"之误。若是依此观点，则不仅上文所说的"学"不可成立，甚至更可怕的是，连基本原理性的东西也值得怀疑。这是因为，如果说"后哲学"属于罗蒂（Ricahrd Rorty，1931—2007）的那一类，那么，其"反基础主义"的立场就会形成"无根基"[35]，否定"本质"，如此，极端地说，概念化本身也会成为问题。在这样的情况下，"哲学"又如何可能以此为题进行研究，而又不能对关键术语进行最为基础的解说和分析，在最为关键的问题上如此躲闪，这样的"研究"会有什么样的"学术价值"？这样，"翻译哲学"是否仅仅止步于某种想象？但是，即使针对这不知所以的想象，

此书的论述,也会让人产生不知所云之感。比如,作者先是强调"'敞亮'('去蔽')与'隐蔽'(引者按:一般作'遮蔽')之所以能同时发生,关键在于想象"[36];但接下来又说:"把'在场的'和'不在场的'联系起来的……是代表普世法则的理念。正是它们使想象变成了可能。"[37]在二者完全矛盾的情况下,我们无论如何也不明白,作者究竟在说些什么,究竟哪一种观点才是作者的。又如文中不断提及"平衡点"[38],甚至在有些地方同时提及"中庸之道"[39]。但是,至于"平衡"和"平衡点"所指为何,"中庸"该如何了解,作者则未置一词。如此行文,在正常的学术研究之中是不应见到的。

2.2 翻译哲学论域真正的建构

2.2.1 "语言转向"中的翻译话题

与上文所述全然相反,翻译哲学论域真正的探索仍然可以见出理论的力量。我们首先注意到的是中国学者单德刚的《翻译的哲学方面》。

此书以"'语言转向'中的翻译话题"为引,将 20 世纪主流哲学对翻译的讨论几乎尽数引入,视野极其宏阔,涵盖了分析哲学、解释学、解构论以及西方马克思主义四个大的流派的翻译哲学思想。[40]

依其目录,此书分为三篇。第一篇"文本与翻译",讨论伽达默尔、德里达和巴特(Roland Barthes,1915—1980)。第二篇"语言与翻译",探讨洪堡(Alexander von Humboldt,1769—1859)、维特根斯坦(Ludwig Josef Johann Wittgenstein,1889—1951)以及奎因(Willard Van Orman Quine,1908—2000)。第三篇"政治与翻译",研究马克思(Karl Marx,1818—1883)、弗洛姆(Erich Fromm,1900—1980)以及福柯(Michel Foucault,1926—1984)。

此书可谓论述全面,精彩纷呈,对翻译哲学的建构有极高的参考价值。比如,德里达的"翻译的失败就是哲学的失败"[41],可以强化他所说的"翻译即哲学的通道"的论题;伽达默尔的"翻译过程本质上包含了人类理解世界和社会交往的全部秘密"[42],则突出了翻译在整个人类文明进步当中的作

用。又比如对马克思的“意识形态”之于翻译的作用的观点的深入讨论，对意识形态对翻译的“忠实”原则的挑战的阐发[43]；而对弗洛姆“社会过滤器”(social filter)的论述，则也一样能够为翻译研究带来新的启示。

论者高屋建瓴，因而不仅能够矫正翻译研究领域长期以来因自我封闭造成的自大心态，而且，此书之中诸多哲学家的观点都可成为新的资源，若是进一步运用于有关探讨，则必能起到创新的作用。因此，此书可以说是填补空白的著作，既以详实的思想材料显现了翻译哲学实实在在的存在及其力量，同时也突出了真正的翻译哲学的种种路向和可能性。

既然是真正的学术探讨，也就不能不留下有待谈论的问题。我们认为，论者可能没有关注海德格尔。作者以严谨的态度界定“翻译哲学追问的是‘翻译何以可能’的问题，研究的是翻译的条件和限度”[44]。“何以可能”是存在论的问题，不同的哲学家会有不同的答案。比如书中所论述的，在伽达默尔那里，“成见、权威、传统、效果、历史等构成了翻译可能的条件，超越了我们的愿望和行动与我们一起发生”[45]。如此，我们似乎就可以说，对于伽达默尔来说，翻译源自人类文明的某种“前结构”，它因此具有延续相应传统的力量。而在德里达那里，“可译性与不可译性”“根本就是哲学概念”，“解构哲学，实际上就是解构(没有任何丢失的)可译性”[46]，这样，翻译也可以与解构在某种意义上画上等号，而其产生或许就是由于形而上学失效、所指无限推延[47]。与此二者不同，在维特根斯坦那里，“定义的相同性是可译性的最终根据”[48]；而对奎因来说，“原始翻译”是一种“思想实验”，其“刺激意义”可能源自语言学家的分析假设。[49]

如果说，上述这些哲学家的翻译“发生学”关乎的是文本或语言，马克思主义的翻译观突出的则是其“政治”的一面，那么，既然讲的是作为一种文化现象，翻译的存在才是最为根本的；而这样的存在的可能性，理应以存在论(ontology)的视角加以审视。换言之，或许只有在海德格尔那里，我们才能找到这样的棱镜。

2.2.2 海德格尔的翻译哲学

有关海德格尔的翻译哲学，与对他的其他哲学思想的研究相比，论著相

应是不多的。其中，有两种值得特别注意。第一部是迈尔斯·格罗斯所作的博士论文《海德格尔的翻译哲学》[50]。此文通过对海德格尔的著作，尤其是他对前苏格拉底和巴门尼德残篇有争议的译文的细致研究，得出的结论是，这位哲学家的著作之中有一种“隐性的翻译哲学”，而且，它“似乎在引导着他对早期希腊思想家以及西方哲学传统之中的其他大家的解释”[51]。如果承认，海德格尔的哲学即为开新的哲学，那么，研究者谨慎的断言，告诉我们的是，他的创造性的思想是经由翻译达成的；换言之，他的原创性的解释或翻译就是思想本身。

此文除了“绪论”和“结论”，正文主体有四章。第一章“海德格尔有关翻译的思想”，讨论解释学与传统的翻译理论，及海德格尔有关翻译即解释的观点；第二章“海德格尔的翻译原则”，研究形式的存在论和解释学的原则，及意合解释学的方法论原则；第三章“海德格尔在其对巴门尼德残篇六的翻译之中的意合解释学”；第四章则是对《什么是形而上学》一书的《序言》和《结语》的翻译和讨论。此前并没有出现专门对“海德格尔的翻译哲学”这一课题的著作[52]，此文称得上是一种有创建的最早尝试。此文有以下几点值得注意：

第一，作者对“翻译哲学”领域的主要著作进行了扫描，并在此基础上展开讨论。诸如瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin，1892—1940)的《译者的任务》[53]，乔治·斯坦纳(George Steiner，1929—　)的《巴别塔之后：语言与翻译面面观》[54]，德里达等所著的《他者的耳朵》[55]，德氏的名篇《巴别塔》以及奎因的“翻译的不确定论”等在文中都有提及，同时论及的还有《翻译视角》系列丛书对海德格尔的翻译观的讨论[56]。但是，文中未见提及安托瓦纳·贝尔曼(Antoine Berman，1942—1991)所著的《异域的经验》[57]，而且，也缺少对翻译哲学的历史的某种回顾，因而，显得比较粗糙。或许，这方面的著述需要认真扫描，才能得到一个比较可信的描述。应该指出，时至今日，翻译哲学的基本著述仍然是这一领域的课题之一；而且，这方面的著述所含有的历史性的问题，也一样是有待讨论的。

第二，作者注意用对照和理论检测来诠解海德格尔。因而，第二章将海

氏的翻译思想置于他所生活的时代流行的翻译理论之中加以考察，以显示他的思想的独特之处；第三章运用他的翻译思想，考察他本人对巴门尼德残篇的翻译，而第四章则是依之来传译海氏自己的文本并对此加以评论。[58]如此，两相对照，行文可读性提高，有关问题也就能够清楚地加以论述。

第三，作者重视提取思想精华。如作者所论，海氏的翻译观是十分独特的，他认为："词语引发思想，因而，在语言通过词语讲话之时，人就要凭着思想予以回应。海德格尔将对这一回应加以调停的过程称为翻译。"[59]他依照时序对海氏著作之中关乎翻译者加以分析，并从中抽取出翻译哲学的要素：每一个翻译都是一个解释（*Auslegung*）；翻译总是使原文词语的意义变得模糊；[60]合法的翻译行为即为对作为被译文本的作者的思想的一种经验；翻译的语言一定要做出调整，以适应已经被经验的思想的要求；[61]翻译在一种语言的精神（*Sprachgeist*）之内或一种语言与另一种语言的精神之间运动；[62]翻译在发挥作用，即使人在讲着自己的语言，并且聆听他人在对话之中讲话，因此，它绝不是只限于用某种"外语"来工作；[63]被翻译的，是思想家的发声之中的那些词语的读者（或听者），而不是文本；对读者（或听者）的翻译，等于对此一读者（听者）的思想的翻译；若是试图表达出译者并不熟悉的思想，思想的翻译就可能是令人不安的；[64]要翻译一组词语，不论是一个片段性的或是完整的句法单位，开始时都要置换表达方式的意合结构或基础结构（*Gliederung*）；翻译是从文本个体的词语，而不是它们所属的句法总体开始的，而且，首先也不关乎句法；[65]思想的或忠实的翻译讲出的是，已经说过的但又是由原文词语暗示出的东西；[66]思想的翻译，有如诗歌，习惯于聆听标准用法的耳朵总是很难接受；[67]翻译成就的是，思想表达只是以几个词语对事物加以解蔽或将之带向在场的已经暗示或勾勒的东西；[68]是语言，而不是译者，在翻译；语言翻译译者的思想，而不是文本。[69]

不过，在第二章对有关"要素"加以归纳，进而改造为海德格尔的"原则"时，其中似乎还存在不少问题。比如，既然文中用的是 principles，为什么"存在论原理"有 8 个[70]，"解释学原理"有 5 个[71]？二者关系如何？"原理"为什么不能是一个，下辖诸多"准则"（maxims）以及方法，进而形成特定的等

级结构，以使有关理论系统化？像这样的写作问题，还包括第一章有八十余页（第20—107页），而第二章仅区区数页（第108—118页）。作者既然突出“语内翻译”在海德格尔那里的主导地位，但文中并未见详细论述，整体的讨论还是以“语际翻译”为主。这些可能属于偏差性质的处理，会影响到整篇论文的观点的展开。

我们注意到的问题还有：第一，在海德格尔那里，翻译的类别及其区分；第二，语言的地位；第三，解释与翻译的异同；第四，翻译的本质。

第一，如作者所说，在海德格尔那里，“语内翻译”优先于“语际翻译”，后者只能是翻译的一种特殊形式，那么，最为典型的翻译便是前者。而在海德格尔看来，翻译主要表现为思想翻译。如此一来，我们便可得出这样一个认识：其一，在海德格尔那里，思想翻译是与语言翻译不同甚或对立的，前者先于后者，也重于后者；其二，由于翻译首先是译者自己向着被翻译之物的调节、转移和转化[72]，也就是说，译者首先才是翻译的对象，因而，译者的自我翻译又先于思想翻译。

第二，作者的一个基本观点是，在海德格尔那里，翻译并不是从一种语言向另一种语言的文本的处理，“词语”只是“思想的方法的工具”[73]。这样的分析，可能与海德格尔所说的“语言是存在的家园”的观点背道而驰。作者也正确地指出：“对于海德格尔，人类存在者并不使用语言，是语言在使用我们。”[74]因而，聆听语言之中的秘密，也就是解释者或译者所要做的。那么，作者所认为的将海德格尔译为英文的“传说性的困难”，便可能不仅仅是在于对其“思想”的理解[75]，还包括他对“语言”的形而上的认识和发挥。我们认为，既然海氏的翻译是一种逐字的处理[76]，海德格尔所说的“语言”实际为“诗”，也就是最为纯粹的“思”，而思想家据之以道出自己的思想，因而，作为读者的译者只有想法聆听到其中的奥秘，才能真正改变自身并在此基础上将之传输出来。这一意义上的翻译，更像是创造，也就是作者所说的“像”。也只有如此，海德格尔所说的“将我们转移（*übersetzt*）向希腊[词语]所道出的”[77]，亦即翻译首先即为对译者的翻译，才可得到理解：那是要求译者真正进入“家园”，首先是回到自身，然后才是发起思想。

第三,作者指出,海德格尔所坚持的,是一种“泛翻译的翻译观”[78]。其主要表现是,海氏不断强调解释即为翻译,翻译也就是解释。[79]另一个表现是,海德格尔认为,我们的对话和独语都属于翻译:“我们总是经常不断地在将我们自己的语言,我们的母语,译入它自身的词语。讲话(*Sprachen*)和说话(*Sagen*)本身就是在翻译,其本质最终根本就不能显示出翻译和被翻译的词语属于别的语言。在每一个对话(*Gespräch*)和独语(*Selbstgespräch*)之中,都有原初性的翻译在发挥作用。”[80]因此,作者指出,在海德格尔那里,所有的语言运用都是翻译,不论讲话还是写作,都是在翻译思想。翻译外语也就成了翻译的一种特例。[81]但是,有必要思考的是,旨在回到“前苏格拉底”时期进而推出新的“开端”的思想家,为什么要将比较“松散”或曰不甚严谨的“解释”,等同为一般会有比较明确的要求的“翻译”。这个问题是非常需要思考的。下一节会回到这一问题,这里暂不展开讨论。

第四,翻译的本质问题始终是翻译研究的重中之重,也应该是翻译哲学的核心课题之一。而此文作者在论述当中只是提及,《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》是海氏比较全面地论述翻译的著作,其中涉及“翻译的本质”问题。[82]不过,作者也只是提及此一话题,随后便大段征引原文,但对之并没有展开讨论。我们认为,只有先行对“翻译的本质”有所说明,才可能深入探讨“翻译的原则”。前者应是对后者的认识和分析的先决条件。在全文之中,似乎并没有再见到作者论及此一问题。

对这一问题的讨论,我们认为,还需要与《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的研究结合起来。但是,作者认为,海氏“没有一个文本专门探讨翻译,也没有写过研究翻译的系统性的论文”[83]。这可能是未及认真解读此书所造成的。作者也曾指出,海德格尔认为,“解释学即翻译”[84],如此,从逻辑上推论,海氏的完整的解释学也就是他的翻译哲学。也就是说,他应该已经呈现出了一种完整的翻译哲学。可见,作者无意之中所透露的,尽管是其思路此时不甚清楚所造成的,但在某种意义上说明,海氏的确是具有一种系统性的翻译哲学的。这一哲学的系统表达,就在于《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》。而这,也有待在研究现状综述的最后予以讨论。

2.3 作为一种哲学的翻译

2.3.1 《海德格尔，翻译与思的任务》的主要内容

若如皮姆所说，依照海德格尔翻译即为哲学阐述和思维方式的表现，那么，我们目前的研究还远远没有触及问题的根本。而在这方面有所突破的，可能就是弗兰克·沙洛编的论文集《海德格尔，翻译与思想的任务》[85]，此书的副标题是“帕尔维斯·伊马德纪念论文集”。据 Wikipedia 介绍，伊马德生于伊朗，是德保罗大学的教授。[86]编者沙洛指出，自《哲学献文：从本有而来》[87]出版以来，伊马德身为此书的英文译者之一，对于海德格尔的研究产生了很大影响。由于海氏此著本身的新奇作用，比如，对逻辑和命题思想的颠覆，因此我们对海德格尔的思想需要重新审视。伊马德便被推向了“海德格尔研究的新的门槛”[88]。而且，伊马德作为年刊《海德格尔研究》的主编，在为“开发‘《全集》之中新的文本的解释性的探索’”“通过发表英文、德文和法文论文而培育对海德格尔的‘国际性的’兴趣”以及兴发真正的“思想”探讨等几个方面，都作出了很大的贡献。[89]编者指出，这部论文集所体现出的核心方法，也就是“从伊马德的著作的例子和精神之中得到线索”，此即“翻译的任务可以为海德格尔的思想提供一种独一无二的‘门户’”[90]。

全书共有三个部分，第一部分“海德格尔的途径”，收录海德格尔所撰《贫困》[91]及编者对海氏哲学基础词语的译解方法、论文集的论文主要内容的介绍[92]。第二部分题为“对存在—历史的思想之开端和起始的探索”，共收 6 篇论文。[93]第三部分则是“翻译在海德格尔思想之中的位置”，其中收有 7 篇文章。[94]最后的“附录”，是伊马德自 1968 年到 2011 年的著述的编年编目。[95]下文首先对第二和第三部分论文的主要内容加以介绍，进而对伊马德和编者的有关论点进行分析。

在论文集的第二部分，伯特·C. 霍普金斯所撰的《胡塞尔和海德格尔的非形式化》旨在探讨海德格尔的解释学现象学的根源，进而对海氏的现象

学概念的基本化加以勾勒，霍普金斯认为那是与其师胡塞尔（Edmund Husserl，1859—1938）的对话，同时也与之相对立。[96]玛丽露·塞纳的《存在的一种权限：世界、指涉（*Verweisung*）与暗示（*Indikation*）的存在论结构》[97]，则主要讨论海氏现象学的发展之中另一个关键步骤：作为进入存在的钥匙的"投射—敞开"，以及将 *das Seinde im Ganze* 译为 beings in a whole（整体之中的存在者）而不是 beings as a whole（作为整体的存在者），对于印证此在在此世的处境的重要性。乔治·科瓦奇的《海德格尔的语言实验》[98]论述口语词语如何以对始终未及道出的东西的保持和保护为转移，如此也就可将以新奇但又根本性的方式转译海德格尔术语的可能性作为财富收集起来。托马斯·卡拉利的《海德格尔对差异的思考与神的问题》[99]强调，"最后的神"显现出存有（Seyn，be-ing）的礼物赐予—拒绝，而这可以庇护和保有神圣之物的神秘性；而"神的问题"（the God-question）则以"本有的转化"（turning in enowning）为转移。在《实质与空虚：走向西方与佛教哲学之间的翻译性的对话的预备性步骤》[100]之中，葆拉—卢多维卡·科里安多对西方和东方传统的关键术语之间的翻译的途径做出扫描，以期从更为深层的源头复原其意义，最终丰富两种传统。伯恩哈德·拉德洛夫在《依照存在—历史性的思想对神圣意象的初步的记录》[101]之中，细致分析海氏如何以 mindfulness 以及 *Aus der Erfalung des Denkens* 等关键词来处理宗教经验。

论文集的第三部分，开篇即为编者与伊马德的对谈《与帕维斯·伊马德对话：论海德格尔的翻译问题》[102]。下一篇是乔治·科瓦奇写的《海德格尔的〈哲学献文〉：它的翻译的挑战》[102]。弗里德里希—威廉·冯·赫尔曼的《〈存在与时间〉和〈哲学献文〉之中的 *Dasein* 和 *Da-sein*》[103]认为，将 *Da* 直接译解为英文的 there（那里）不免天真。他认为，*Da* 包括解蔽之投射—敞开，因而根本不是指 there 这样的空间性的方位。从存在—历史性的思而论，此一 *Da* 牵涉存有之本有之抛。作者转向 *Ereignis*，提出应以 enowning（或可译为"本有化"或"本己化"）译之。伊沃·德·热纳罗在《胡塞尔与海德格尔论 Da-sein：兼论其语际翻译》[104]一文中强调，*Da-sein* 之中的连字符并不是

语法标记，而是存在一历史性之思的实施之中的一个独特的“时刻”，揭示出了存有（*Seyn*）与人的相互性。这样，*Da-sein* 的语际翻译便要点出历史起源之中的“切口”作为存有本身的显现。朱丽叶·肖恩·爱尔兰的《海德格尔，荷尔德林与怪异的翻译》[105]聚焦翻译的“暴力”，以求显示语言的创造力如何打破词语的常规性用法。在海氏的书写的处理上，作者推出了与伊马德不相一致但对之又有所补充的翻译方法。而埃里克·肖恩·纳尔逊的《个体化，反应性，翻译：海德格尔的伦理学》[106]则处理隐含于翻译及其作为一种独特的手艺（craft）之中的伦理学的指南议题，认为翻译追求的是对词语的保护以及最为巧妙的变音的回应，借此使存在之真得以回响。压轴的文章是编者所撰的《调音与翻译》[107]。

2.3.2 可以解答的翻译哲学问题

翻译哲学，若如上文所说，有很多问题尚待解决甚至讨论。而就迈尔斯博士论文之中的问题来看，有的可以在《海德格尔，翻译与思的任务》一书找到答案，或者是可以纠正那篇文章之中的有关认识的偏差。

第一个问题是，语言在翻译之中的作用。上文已经就此提出疑问，而此书编者的一段话，或可视为对此的解释：

> 首先，哲学化的活动或曰思想，再也不能考虑与语言相分离；这是因为，它凭着语言获得表达；其次，伟大的哲学家，也包括海德格尔，其讲话所凭的词语，也要求对其词根和背景的一种解释学的一现象学的明晰化，也就是，它们需要一种“语内翻译”。[108]

这里所说的“哲学化活动”（the activity of philisophizing）与语言密不可分，意思并不是迈尔斯所说的语言只是思想的工具。[109]恰恰相反，语言本身即为思想的“寓居”之所。因而，也只有人对语言对此一“寓居”的提示的回应，才意味着翻译的可能性和可行性。由此可以认为，海德格尔所说的“语言是存在的家园”，在翻译之中也应拥有它的基本的指导性意义：在这里，也

只有在这里，人才能回到自身之本应有的那种“居有”，也就是“本有”(*Ereignis*, enowning)。无论如何，将语言视为工具论的一种用途的观点，在海氏这里是不正确的。

同时，还应指出，如论者所说，在海氏那里，真正的哲学家需要对其所用的词语的“词根和背景”加以明晰化(explication)。这是在要求走向读者或受众，使之也能体验到像在思想家本人那里一样的思想力量。那么，“词根”以及有关“背景”说的便是引人回到“原初”的那种始源意味。这样，假若脱离了语言的这种“原初”，人类便不可能生存下去。假若是以之为“工具”或“手段”，最终也一样会导致人本身的思想的失效。那是因为，人距离自身的那个家，那个“本有”，越来越远。

第二个问题是，解释与翻译的关系。伊马德认为，若是将解释与翻译等而同之，则会出现两种危险。一是走向“本质主义”。比如，将 *die Kehre* 译为 reversal, *Wesen* 译作 essence，而这些是海德格尔哲学之中所没有的，因而会曲解并且改变对之的理解。二是忽视“翻译它们要求每一个都是投射—敞开的”，最终使作为思者的译者的无法指涉“回归的资格”(returnship)。[110]伊马德强调，“我们有必要将翻译思为一种有力地在场于解释之内的永久的东西(a permanant)和推力(a thrust)”[111]。他的意思或许是，尽管海氏在那么多地方强调翻译即解释，但是，还是有必要将二者区分开来，以便说明翻译是更为精准的解释。不然的话，不论怎么翻译，只要能够加以解释，都算得上是正确的翻译。而这样的论断显然是有问题的。

第三个问题是对海德格尔的误译的原因。伊马德指出，将 *Ereignis* 译为 event、appropriation 或者是 event of appropriation 都是不正确的。究其原因，则可说是，诸多解释者并没有理解海氏哲学的一个基本指向：那是“存在之思及其推动之思”(the thinking *of* being and *by* being)[112]。

或可进一步推论，认为如此“思”与“在”，是显示出一体两面的具有同一性的存在本身。这样，回归“思”之路，便不能与“在”之为“在”分别开来。不过，我们认为，伊马德似乎也只是点出了问题的一个根源，但并没有挖掘出这样的“共属一体”的“存在之思”，到底意味着什么，是不是可以将之视为翻

译的一种原则，能不能将之界定为翻译的方法论性质的东西。在介绍过编者的有关思想之后，再来进一步讨论。

2.3.3 翻译哲学对翻译研究提出的新要求

首先，沙洛认为，海德格尔的翻译之思在五个方面与众不同，而“它既对翻译产生极大影响，同时又极大地影响了翻译”。其一，将其哲学著作从一种语言翻译为另一种，并不是简单的“文学”操练，外在于思想家的哲学，而是与思之任务本身不可分割地交织在一起。其二，翻译并不限于将某个文本的意义从一种语言转译到另一种，而是相反，更具决定性地将语言本身的居处之内的文本之中所阐述的东西复原出来。其三，制约着海氏的哲学探索的同样的“解释”或“解释学”指导方针，也一样可以作为一种方法，来指导对他本人的书写的翻译。其四，他本人将语言视为保护和关心词语的一种方式以及依附于此的思的理解，同时意味着，翻译主要是一种探出词语的隐含意义的手艺，而不是对字典的标准加以利用的机械运作。其五，由于它的技艺性格，因而，也因为它与思的亲缘关系，从一种语言到另一种文本的翻译，需要的是基本的“决断”；反过来说，这些决断并不是任意的，相反，由于对语言的保护对之是根本性的，因而，它们展现出最大的责任意识。因此，沙洛强调，“对翻译，尤其是对它的方法论元素的关注，可以为对其思想的理解和解释提供一种重要的进路（access way）”[13]。

在很多地方，此书与一般的翻译研究著述不同，尽管诸多文章始终在围绕着海德格尔的英译展开，但论文本身的哲学指向是我们在很多著述所见不到的。而最有代表性的，也最能突出此书的翻译哲学作用的，还是编者的压轴文章《调音与翻译》。

此文强调，翻译的关键因素之中极易被忽视的，也就是海德格尔所认为的调音（*Stimmung*，attunement）在解蔽行为之中所发挥的作用。[14]作者指出：“如果说，翻译的任务类同于海德格尔意义上的语言，那么，我们寓居于其中进而聆听（*erhören*，yielding，顺从）其最为微妙的音色的方式，也就将形成对其哲学关键词的翻译的指导原则。”[15]那么，“调音”指的是什么呢？作

者指出：

> 如海德格尔一开始就提出的，调音是对整体的一种解蔽性的回应，亦即对我们归属于它的事实的证实，因而，它根本不是指隐含于个体的思想状况之中的“某种内在的主观感受”。海德格尔用来表达“归属”(*gehören*)的词语，点出了它们的相关的意思，同时也意味着，基础化—调音源起于“那里”的澄明，而不是意识的内在性。的确，翻译的解释学处境及其对调音的依赖，双重性地突出了这一事实：后者源自“澄明的整体”进而能引发我们对语言的先在的指向。凭着显示此在如何归属于这一澄明的整体，“基础化—调音”揭示出这样的奉献：语言(从我们这里)造就某种回应，并且因而在求索这一回应之中也造就一种邀约。[116]

作者讲的是，“调音”将我们带向“此在”的“语言”之“词语”之中；或者说，有了它，我们才能真正分辨出“语言”即为“存在”的那种“音色”。一方面，提出这一观点，可以说明，翻译是如何产生的；另一方面，它也可突出海德格尔的翻译思想是独一无二的。作者指出，由于在海德格尔那里，翻译主要是指对其关键性基础词语的翻译，最重要的是对“存在”的翻译。因而，海氏的翻译与其他理论家，比如保罗·利科(Paul Ricoeur，1913—2005)自然不同，因为后者的重心是在“意义”上。与此不同，海氏关注的是，一，该如何使“对它们的最早的词根的再审视成为必需的”[117]事情，也就是把握到有关“存在”的词语最为根本的意思。二，突出历史性。与一般的翻译不同，海氏强调，存在是一个“时间—词语”(*Zeitwort*)[118]，对它的捕捉或把握自然需要达到这样的一致效果。三，关注历史。“海德格尔并没有为‘存在’这一词语寻求整齐划一的意义，或者说，将之解释为一个单一意思的概念。相反，他做出决断，将追忆存在的可能性与其被遗忘的先在的历史形成鲜明对比，因而承担起了向着哲学的诞生寓居其中的那种冲突的历史性严酷考验的‘跃入’。‘存在’的语内翻译的确关乎的是一个‘词语’，但只是因为它的独特的

意义同时唤起了西方传统及其独特命运的展开之中有争议的问题。”[119]

那么，“调音”的翻译的本质是什么呢？作者指出，那是要找到“存在”的词语的根本。而这一根本并不是现存的任何东西，而是“庇护—沉默”(sheltering-silence)：“在这里，语言的源泉在邀约我们寓居于其解蔽的力量的过程之中，同时撤回并且回退。海德格尔将调音有助于突出的这一独特的庇护—沉默称为词语的静默，语言首先要从中讲话的那种先在的沉默。”[120]或许，我们也可将之称为“无之声”。因为，海氏在《哲学献文》之中指出：“语言置基于沉默。沉默是最为庇护的尺度—持有。”[121]

这一神秘的追求，的确说出了些什么，至少是与我们一般所说的翻译所追求的不相一致的东西。后者所推崇的“意义”始终是恒定的论题，几乎每一个理论家都会提及或是重复。但是，由论者这里所突出的来看，在海氏那里，意义并不是最为重要的，甚至语言本身也一样不重要。因为，既然是要与哲学趋同，而哲学又是要追根溯源的，如此的源头并不在语言之中，而只能是悖论地存在于“沉默”里，在不知如何就已经在那里的“无之声”之中。这的确是别具一格的理论思想。就存在论的视角而论，我们要进一步领略它的意义和作用。

2.3.4 海德格尔的翻译哲学所引出的议题

由此书所引出的第一个议题是，诸多论者所论述的海德格尔所说的“存在”的翻译，能不能运用于一般的翻译，比如说，别的哲学家的著述的转译。如果答案是否定的，海氏的翻译哲学似乎也就失去了意义。对这一问题，不管是伊马德，还是编者沙洛，似乎都没有给出明确的回应。那么，这也并不意味着，海氏的翻译思想不能成为一般意义上的翻译哲学。因为，如诸多论文所提示的，既然海氏关注的是西方哲学(史)之中最为紧迫的问题——存在，那么，如果对有关问题的译解具有普遍性，以理言之，这样的思想便也可以运用于其他形态的哲学，甚至也可将规律性的总结用于别的文类的翻译。

因此，尽管诸多论文似乎并没有十分关注翻译哲学的独立性，但是，其中的有效成分还是可以被提取出来的。比如，在伊马德看来，语内翻译和语

际翻译本质上是一致的；而且，在海德格尔看来，前者应是后者的指南，后者只是一个特例。[122]就海德格尔而论，这是可以理解的。因为，所有的思想行为都是对“存在”的探究，因而，将解释区分开来，并没有太大的意义。但是，也就是在这里，我们认为，一方面，这一立场与伊马德详细辨析“解释”与“翻译”的不同做法和倾向[123]产生了矛盾。另一方面，由此也会进一步使翻译的概念“泛化”，也就是回到伊马德所批判的那种情况：任何解释，都可以成为翻译，甚至可以说，任何解释都能作为语际翻译来看待。

因此，我们认为，还是有必要在对“解释”与“翻译”加以区分之后，再对“语际翻译”和“语内翻译”的不同加以突出，否则，两种翻译的名称似乎也就无法“落实”了。而在这里，可能还会出现另一种情况：假若翻译的各种倾向是一致的，那么，一切的翻译一定是以德语（或希腊语）为中心，如此，则文化霸权主义的内涵已经进入其中。而这正是非常需要我们警惕的。因为，设若跨文化的交流意味着文化多元的显现以及文化差异的保持，那么，以某一种语言为中心，不可避免地意味着帝国主义的侵略，而且是吞没其他传统的侵略。比之军事和经济上的同一类侵略，其危害可谓有过之而无不及。

不过，从学术的角度，我们还是可以再推进伊马德和沙洛的努力。因为，他们似乎并没有在文中说明，什么才算得上海德格尔真正的翻译哲学，有没有方法论的理论可供借鉴或者运用。我们需要从伊马德所据的句子、沙洛所给出的术语的意义以及海氏哲学之中单个术语的构成三个方面做出说明。

第一，沙洛的例子

原文：In der Un-verborgenheit selbst west irgenerschaft. Im Wesen der Wahrheit als der Un-verborgenheit waltet irgendeine Art von Streit mit der Verborgenheit und der Verbegung.[124]

英译之一：This opposition resides in un-concealedness itself. In the essence of truth as un-concealdness there holds away some sort of conflict with concealdness and concealment. (A. Schuwer 与 R. Rojcewicz 英译)[125]

英译之二：This counteraction sways in un-hidden-sheloteredness itself.

There prevails in the sway of truth as un-hidden-shelteredness some kind of strife with hidden-shelteredness and hidden-sheltering. (F. Schalow 英译)[126]

这里的第二个英文译文是伊马德在批判第一个译文时推出的。他认为，*west* 作为动词 *Wesen* 的现在时，被完全错误地译为 resides。而海德格尔所指涉的 counteraction(反作用)不可能被构思为某种“寓居”(resides)于 ἀλήθεια 之中的东西。被称为“反作用”的 ἀλήθεια 之中决定性的因素，需要从行为、行动、移动性、运动以及潜力的角度，才可趋近 ἀλήθεια。既然英语之中的 essence(本质)，若是要表达行为、行动以及移动性等等，完全是无能为力的，因此，海德格尔的 *das Wesen der Wahrheit* 也就不能译为 the essence of truth(真理的本质)。此外，将 *Un-verborgenheit* 译为 un-concealedness，丢掉了 *Verborgenheit* 的诸多要素，此即，shelteredness(被寓居化)以及 *Verberhung* 这一要素，也就是 sheltering(寓居化)[127]。

伊马德这里所突出的，用我们的话来说就是，海德格尔那里的诸多“概念”实际上既是概念，同时也体现出了动态的一面。即海氏所写，实质上是在对“存在”的动态进行描述，而不是完全抽象地对之加以“精华”提取，也就是所谓的“本质化”。这样，在以动态为主，同时又不失其为概念的情况下，似乎第一个译文的译者无力把握到那种深意:走出“现代”的西方哲学传统，返回源头，开出新的开端，是需要破除“逻各斯中心主义”的。这样，伊马德之所作，也就有了现实意义，同时，对我们从事翻译研究的哲学比较，也是大有启示的。

这是因为，如果说，海氏对动态的追求，已经使之超出了形而上以“不变”的恒定和“不动”的“理念”为目标，那么，这样的倾向应该是与中华文化之中的变易思想，也就是阴阳之道相一致的。

或许，正是因为有了这样的一致性，迈尔斯才点出，海德格尔的翻译是一种“意合翻译”，也就是通过促使词语的动态变化，促使表达方式动起来，并且在此基础之上，造就意义之间的自由结合和联合，而不再是通过形式上的手段表达意义。迈尔斯特地强调，斯坦纳引用中国学者 Achille Fang 的

论文《论翻译的难度》(On the Difficulty of Translation),对汉语的意合结构加以评论。他指出,这种结构可以使散文和诗歌无可区分。[128]迈尔斯进而提出:“有可能是海德格尔与萧师毅(Paul Shih-Yi Hsiao)一起工作时有关《道德经》的翻译的对话和经验,为他提供了一个构想其意合解释学的机会。”[129]

如果说,迈尔斯的推论是成立的,那么,这只能说明,海德格尔的存在之思的创发,并不是完全依照西方的传统,而是“向异而思”的一种结果。也可认为,假若他只是按部就班依照西方传统“原有”的形式书写、翻译,那么,他也只能是局限于这样的传统。也就是说,只有越出了它的规范,书写创新才是可能的;而海氏的创新则是借鉴、吸收了中华文化思想。

第二,沙洛对有关词语的译解方法

沙洛依照伊马德的思路,认为对海德格尔的“这一理解的逐渐强化,敞开了对作为凭借自身力量的一种解释学—现象学手艺的翻译的任务”,因而,“翻译的方法论”(the methodology of translation),“并不是他的哲学的附加物,而是直接与之相协同”[130]。

不过,这样的方法论,似乎并没有在他的这篇《引言》之中以明晰的方式显现出来,而是需要我们依其所举的例子做出进一步的推论。我们认为,有关例子的说明,正可印证海氏的努力,就其翻译的方法论而论,也一样是趋向了东方。

沙洛在解释处理《哲学献文》之中的 *Ereignis* 的翻译时强调:“我们必须承认,通过 enowning 这一新词的使用,对 *Ereignis* 加以处理,一个新的先例已经确定;这样便可使德语的成语依照我们的语言的最为简单的词根(也就是,依照‘en-owning’)来讲话。”[131]

这里特别值得注意的是词语的活力(dynamism)。沙洛指出,即使是对伊马德所译的《哲学献文》的批评者们,也要“戏仿这一译文的最为根本的方面,其中包括它通过诸如 essential swaying(*Wesung*,本质性的撼动)以及 enquivering(*Erzittern*,使战栗)等表达方式旨在引发存在之活力的尝试”[132]。“存在”的“活力”,自然要由新的造词、新的用语的“活力”来加以显现。如此,有关“存在”的词语,也就与“存在”本身成为一体了;也可以说,有了与

"存在"一样的生机和生命。这与我们在上文所点出的那种倾向自然也是一致的。

译者之所以这样处理,是因为海德格尔本人就是要用德语的"词根"来讲话的。在他那里,*Ereignis* 就不仅仅是一种"事件"(event)的意思。沙洛强调:"置于海德格尔的术语之中,它的哲学意义只能求助于一种形式指示词,才能得到传达:后者突出的是,这样一种活动,我们每一个人都要参与其中,这就是 making one's own(变成自己的)。例如,我们会告诉自己的学生,只有他们能用自己的话重述它,也就是 appropriate(挪用)了它,才是弄懂或理解了所讲的材料。以最简单的方式来说,挪用就意味着'变成自己的'。这一比较深奥的术语 appropriate 依然可以指涉回英文 owning(所有)、ownership(所有权)以及最为重要的 coming into its own(获得自主,得到承认)之中的一个比较简单的词根。再举一例。我们有可能建议学生沿着他/她有可能对其所学加以'挪用'的路线,去追求自己的事业——这一建议尽管模糊,但牵涉到个体要发展他/她'ownmost'(最本己的)才华,也就是,属于个人独一无二的东西(what is uniquely one's 'own')。我们在尝试将 *Ereignis* 译为 apprioriation 甚或 event of appropriation 时,无可否认,owning 始终是理解这一术语的一个重要的因素。反过来讲,我们必须承认,以新词 enowning 来译 *Ereignis*,一个新的先例已经确定,这便使得德语的专门表达方式可以依照我们的语言最为淳朴的词根(也就是依照 enowning)来讲话。"[13]

这里对 *Ereignis* 的英文处理的解释,含有非常积极的意义:趋向海德格尔,原本是要通过英文的词根发挥作用的。而这也就意味着,在另一种语言和文化之中,同样具有经验"存在"的表达方式,它们也一样能够显现出"存在"的力量和魅力。推而广之,在英文之外,在别的语言之中,也一样能够做到这一点。也就是说,海德格尔的存在之思,既然是经由德语的字根的重新启用而"重新"讲话的,那么,在别的语言之中,也一样可以凭着有关词语对应性地让词根讲话,进而使"存在"回到语言的"原初",依其最具"原本性"和历史性的质感,最终让"语言"本身讲话。如此,德语和希腊语的"优势

地位”便是不存在的；也就是海德格尔所认为的那种只有德语能够继承希腊甚至超越之的思想，就翻译而论，实在是一种狭隘的地域主义。那么，不在西方语言谱系之内的语言，是否也可与之通约，也就是具有传达海德格尔所说的“存在之真”呢？通过论者所举的例子，推论可以告诉我们，跨文化的翻译虽然跨出了西方的语言范围，但是，对“存在之真”的把握，也一样是可能的，也一样是可行的。

沙洛强调，尽管对海氏著作的“翻译决断”极其微妙、极端困难，但是，这并不仅仅是一种“学术操练”[134]，而应该理解为思想的扩展。不过，“翻译仍然还是一种敞开的无限制的挑战”[135]。果真如此，则思想之译，与诗歌的翻译异曲同工，原本是无可区分的。这一点，仍可从海氏本人所采取的“意合结构”之中看出。在对巴门尼德残篇之六的一个句子的翻译之中，他不断调整表达方式，但是始终遵照的就是这样的“意合”。海德格尔认为，“在对思想的探求之中，意合结构优于形合结构(the syntactic structure)并且对之加以补充”[136]。他甚至强调，“[巴门尼德之]所讲，是在无词语之处[spricht]，在它们之间敞开的空白处讲话”[137]，是词语本身在讲话，更是词语之间的空白在讲话。如此，他便对希腊文原文进行了“意合”的安排，将之分为四行：

χρή

τὸ λ έγειν τε νοεῖν τ:

ἐὸν:

ἔμμεναι

Nötig: das Sagen so Denken auch: Seiendes: sein. (海德格尔德译)[138]

标准德语译文则是：*Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist.* (佚名译)[139]

英文译文之一：What is there to be said and thought must needs be. (G. S. Kirk 等英译)[140]

英文译文之二：One should both say and think that Being is. (Kathleen Freeman 英译)[141]

汉语译文之一：可以言说，可以思议者存在。(北京大学哲学系外国哲

学史教研室译)[142]

如此,他便开始以标准德语译文为参照,逐字译解这一句子,并且不断"修正"其译解:

译文之一:*Es brauchet das Vorliegenlaseen so (das) In-Die-Acht-nehmen auch* ...(海德格尔德译)[143]

英文译解:It is good for the letting be known, so too for (the) taking into consideration. (Miles Groth 英译)[144]

译文之二:*das Vorliegenlassen so (nämlich wie dieses) das In-die-Acht-nehmen auch (nähmlich wie jenes)*. (海德格尔德译)[145]

英文译解:[as with] the letting be known (that is, as just this), so too the taking into consideration (that is, ss the former does)(Miles Groth 英译)[146]

译文之三:*Brauchet es das Vorliegenlassen und so das In-Die-Acht-nehmen auch: Seiendes seinend*.[147]

英文译解:Letting be known is [a] good [thing to do], and so also [is] taking into consideration being be-ing. (Miles Groth 英译)[148]

译文之四:La*ß vorliegen und nimm in die Acht ἐὸν ἔμμεναι, Seiendes seiend*. (海德格尔德译)[149]

英文译解:Let be known, and take into consideration, ἐὸν ἔμμεναι, being be-ing! (Miles Groth 英译)[150]

如此译解,显示出的自然不是"逻辑"的语言,也就是说,不是以"理性"为依据的言语表达。相反,在"让语言讲话"的要求之下,每一个词语都在"道说":道出的是其"本己"的力量。再换言之,每一个词语,就其本身的构成而论,都是由于"意合结构"而显现出自己的"存在者"向"存在"的归入;正因为这样的回归,它们才根本上拥有其"本己"的"存在"。如此,存在、(存在的)词语、意义及其翻译,都达成了一致的倾向:本质上都是"存在"的显现。所以,沙洛强调,翻译也就等于是在对一个词进行翻译:"就有关词语源自 Er-eignis 的维度而论,海德格尔对它们的语内翻译的实施,首先就这一词

语本身的个案来看，为其译入英文或它们的语际翻译铺平了道路。”[153]仍以之为例，也可说明另一个问题：连字符的作用。

沙洛、海德格尔在赋予德语原有词语以新意的时候，通常要突出的是词根；为达到这一目的，连字符就成了一种必备的手段。有时候，尽管这些“新词”之中并没有出现连字符，但在海氏著作的语境之中，有关词语也是通过这样的隐性“拆分”才是可知解的。沙洛指出，*Ereignis* 以前的译文，由于未及“考虑此词的连字符化的形式，亦即 *Er-eignis* 所提供的线索”，因而难免失败。他强调，原因在于：

> 在这方面，紧接着便会产生两方面的思考。首先，凭着对此词词根的探索，我们发现，*Er-eignis* 的任何翻译都必须将 *eignis* 的内涵及其保留资格（reservatorship），也就是，在英文之中，将“自身所有”（owning），将获得自主（coming into it's own）考虑进去。因是之故，如果说，依照“它给予”（*es gibt*，it gives）或“存在着”（there are）存在者，“存在”在某些方面是被“给予”的话，那么，这一动态（this dynamic）的给予一定已经产生（在起源/归属的意义上）它“自身的”保留；因此，也就有必要运用英文的前缀 en-来表示与“屈从”（yielding）和“owning”（拥有）而俱来的“使能够”（enabling）。而这一使能够—屈从，在保留的配衡（counter balance）之中，即为表达早已在“en-onwing”这一成语之中讲话的东西的比较紧张的方式。其次，这一成语依据 *Ereignis* 讲话，而且，相应地，也依照后者如何从中升起，牵连到语言本身并且对之加以转换，其中包括如何去“说”思之最为基础的词语。因为 *Ereignis* 涉及“道说”（*Sage*）的内在转化，因而，若是将 event（事件）甚或“event of appropriation”（挪用的事件）用为 *Er-eignis* 的解释学意义上可靠的译文，就没有了正当的理由。“事件”意味着某种“外在的”东西，一种“前”和“后”，属于完全的因果关系以及“序列性”，而这除了“它的自身”之外是不需要其他任何保留的基础的。[154]

论者的这段话清楚地点明了连字符的作用：那是要保证词语的“存在”的动态或曰“活力”(dynamic)。而从汉语来看，这样的动态，简化地说，是源自这样一种“机制”：本来可能是静态的、抽象的术语，此时通过一种联系，也就是对“空白”的“开发”——连字符一定表示这样的空白的存在——忽然变成“另外”一种形态，也就是与之呈现相反的趋势和取向。如此，原本只是概念的东西，一下子“动”了起来，成为一种事件，一种可以归属于自身的力量。海德格尔如此而为，令人惊奇地将这个词的意义与其存在的样态完全一致起来！

在这里，还应指出，海德格尔之所以能做到这一点，那是因为，从“形式”上来看，他是将“原本”的“一”变为了“三”：*Ereignis*＝*Er*＋*eignis*。在这里，一种抽象完全成为一种“元叙事”：以 Er 为尺度，以 *eignis* 为目的，最终促成无言之处的那个连字符讲出话来，表达出“存在”的“无之声”。我们要说，也就是在这里，海德格尔与中华文化，尤其是儒家的思想具有颇为一致的倾向：让生命本身成为一种言说，使之不断提示我们自身“存在”的意义。沙洛提出的其他例子，也一样可以说明这一观点。

他指出：“依照将 *Er-eignis* 译为 en-owning 这一解释学指导方针，我们可以看到，在 *eignis* 之中得到反响的 *eignen* 还含有最为‘它自己的’东西的外延之意，因而也就暗示出翻译 *Wesen* 更为精确的和恰切的方式，也就是译为 ownmost(最本已的)而不是 essence(本质)。”[153] 而“*abground* 这一术语则可引出回响于 *Ab-ground* 的字符连接之中的拒绝的言外之意，同时使 ab 这一前缀放出‘远离’(staying out)的微妙意味”[154]。

沙洛强调：“将这些词语加上连字符，海德格尔给予 *er* 和 *ab* 等前缀以独立的地位。他因此将我们引入自由的空间，而这是通过对字典简单的使用所不能触及的。在其动态的展开之中，这一‘自由的空间’将语言的‘礼物’与对它的最为本已的责任在敞开的决断(*Ent-schlossenheit*)之中不可分割地结合起来，以求为翻译引路。”[155] 他所举的一个典型例子是：“伊马德用 be-ing 一词的连字符形式来翻译古老的德语术语 Seyn(存有)。不过，这样的字符连接并不单纯是一种语言标记，而是相反，会引发我们对存在的理解

的转化，其中包括给予与拒绝的动态。”[158]

海德格尔的造词方式，也就是聆听“存在”之声的方法，就是通过连字符将本属一体的东西，以崭新的形式紧密联系起来。而这一其中因连字符而出现某种意义上的破缺的整体，需要思者重新审视，也就再一次回到两部分的词语构成的词根之中，去搜寻它们原本的意义和内涵。在这里，若是改用“阴阳之道”的表达方式，则可以说，“破缺”联系起来的一阴一阳，是连字符在发挥作用；而且，连字符作为这样的破缺，其结果是一种崭新的意义的出现。同时，这一“破缺”根本上是一种“虚设”的空间。但是，正是在这里，在没有词语的地方，在不出现任何字母的无声之处，真正的存在在讲话。所以，我们才可以说，真正的存在之声并不是“一阴一阳”的并存共生，而是那种使之得以并存共生的力量。既然在论者看来，这样的力量可以成为“为翻译引路”，那么，在本质上，“阴阳之道”的作用已经进入其中。

总结的话，就可以说，海德格尔通过动态的方式来启动存在之思，其哲学追求是对一种“语言”在其“本己”的生命之中的聆听，也就是“沉默”的“无语之声”。这一声音，虽然是凭着连字符这种特殊的西方言语表达手段，但是，其中含有的那种原则性的东西也一样可以用东方的思想形态加以解释。我们将之称为“阴阳之道”的另一种形式的表达：它立足于“意合结构”，依赖词语自身的意义，而不太顾及句法所必然要求的那种逻辑性和合理性等等西方语言的必需的因素和功能。此一反西方的言语表达方式，也只有通过东方的某种形式得以传译。至少，我们认为，海德格尔的翻译哲学，其思路与儒家的“生生不息”的最为根本的宇宙论追求是相通相合的。

由此，我们可以得出一个或许是极其大胆的结论性的推论：假若中华文化之中并没有关注“存在”之类的东西，也就是，如果承认汉语历史之中并没有像西方语言之中一样呈现出特定的有关“存在论”结构性的东西，那么，这也并不意味着，中华文化之中就没有类似的思想倾向。实际上，那不过是换个说法来表达罢了。如果如论者所说，自《哲学献文》出版以来，海德格尔哲学的诸多问题都得到了重新审视，其中也包括从 *Ereignis* 来重新思考有关问题，那么，“存在”的特定视角是不是也一样变化，也就是，换一个词语来表

达，在这里也一样已经开始了它的历史？假若是在西方，这属于语内翻译，而且，在海德格尔那里，这样的翻译又是真正的翻译，语际翻译不过是其特例，那么，换一种说法，也就是在强调，海氏哲学的新动向便是这样一种翻译的形态：走向另一种语言；与“存在”更为切近的那种语言，并不一定就是固执于“存在”这一词语本身。而且，实际上，不管在什么情况下，哲学家都是在换一种方式表达它的意义：不能确定的、神秘的意义，是需要不断变化的解释来迎合的。

因而，海德格尔强调：

> 道说的多重意义（*die Mehrdeutigkeit der Sage*），根本就不在于任意而起的意味单纯的积累。它寓居于这样一种游戏之中，它越是丰富地展开，就越是严格地始终被保持于一种被遮蔽的规则之中……这也就是为什么，道说始终是被束缚于一个至高无上的法规。这一法规即为这样的自由：它为了永不安静的转化总是游戏性的节点，而将我们解放出来。[15]

2.3.5 思想与翻译的关系的论断始自尼采

不过，本书毕竟是一部纪念文集，因而，难免有情感因素在发生作用，从而造成历史事实的混淆不清。一个重要的问题是，沙洛似乎并不清楚思想本身的翻译问题的起源，所以，他在强调“翻译，就其最为基本的可能性而论，起源于语言与思想交叉的十字路口”[16]的同时，指出有关思想是伊马德揭示出来的。实际上，这一历史性的创见，既不是海德格尔的创发，也谈不上伊马德的发现，而是应该归功于尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900）。他的著作《悲剧时代的希腊哲学》在论及“哲学之父”泰勒斯（Thales，约前624—前546）之时指出：

> 当泰勒斯说“一切是水”的时候，人类就突破了单门的科学的

蠕虫式的触摸和爬行，以直觉洞悉了事物的最终答案，并借助这种直觉克服了较低认识水平的一般限制。哲学家试图倾听世界交响乐在自己心中的回响，然后以概念的形式把它投放出来。当他像科学家一样探测目标和因果关系之时，当他觉得自己膨胀为宇宙之时，他仍然保持着一种沉着，能够冷静地把自己看作世界的镜子。这种沉着是戏剧家所特有的，他们把自己变化入别人的身体，从那里说话，却仍然能够把这种变化移置出来，投射在写下的诗里。

辩证思维对于哲学家的关系，正相当于这里所说的诗对于诗人的关系。哲学家为了记录和固定住他的魔变，就抓住辩证思维不放。但是，正像对于戏剧家来说，词和仅仅结结巴巴地说一种异样的语言，想用它来表达他所体验和观看到的东西一样(这些东西实际上只能直接用音乐和姿态来表达)，用辩证法和科学反应来表达任何一种深刻的哲学直觉。这样做一方面虽然是传达观看到的东西的唯一手段，但另一方面也是可怜的手段，在本质上甚至是向一种不同的领域和不同的语言的隐语式的、完全不可靠的转译。泰勒斯就是这样观看了存在物统一，可是当他想传达这一发现时，他却谈起了水！[19]

尼采这里说得明白，自从有了哲学，西方人开始哲学地思考的时候，翻译也就随之产生。用他的形象化的说法，为了使“世界交响乐在心中回响”，泰勒斯首先是使自己“膨胀为宇宙”，继而将自己视为“世界的镜子”，也就是产生与他人心心相印的效果，在有了条件表达之后，最终把思想“转译”出来。可是，一旦他进入了表达的阶段，最终的结果却是令人失望的。因为，他想“传达”的是对事物根源的“发现”，结果“谈起了水”！不过，如此的结果并不一定是失败经验。毕竟，其中已经含有一种努力，要走出自身，同时超迈天人。如此的思想过程，其本身就是翻译：首先是自我转化，转化为宇宙本身，其次是将自己同化进他人的精神世界，最终是译解出世界的起源。

这样，思想的过程，也就是翻译的过程，而且，要比翻译研究领域之中一向所认可的那种翻译强大得多，也有意义得多。因为，这一翻译观充分体现了人类的哲思是一种近乎开天辟地的转化过程。有了这样的转化，思想之所以成为思想，才有了改变世界的可能性力量：思想者首先转化的是整个宇宙，其次是他人，最终与人一道转变整个世界。如此宏伟的目标，当然要比语言意义上的那种翻译宏阔得多，气派得多。

尼采笔下的泰勒斯的转化意义上的翻译，不仅说明了在希腊哲学史的开端，翻译就是根本性的创造。甚至可以说，它就是哲思的代名词。皮姆的无知似乎在这里可以得到比较充分的印证。而在另一方面，这一翻译观也为我们重新思考翻译，并为之重新设置新的范畴提供了一种思路：只有将思想本身纳入翻译研究之中，才会有语言和思想的比较，如此也才可能突出研究对象及其在比较之中的学术价值。设若某种研究只有一个焦点，只有一种对象，那它一定是缺少生命活力的。上文已经对翻译的分类提出了新的思考。有了尼采的论断，这样的思考，也就有了一种哲学史的参照。

2.4 反本质主义的问题的本质

上文已经提及皮姆在后现代的思潮之下，其立论所导致的问题：如果说，“本质”也需要“解构”，那么，显而易见，概念化便无从谈起。这是因为，那是要从事物之中提取出最为“纯粹”的、“精华”的部分加以言说的。尽管如此的主客二分的哲学思想不无问题，但是，彻底的否定，是不是会使长期以来一直以此为据的思想走向另一面，也就是无话可说的局面？如果说，任何言说都是概念针对事物之“本质”的言说，因此，我们有必要一方面警惕概念化的表征所可能引出的问题，同时又不能不关注如何使有关的言说在调整思路的同时，将注意力转移到“两方观照”“理性感性互动”的对象上来。

这样的思考，是针对介绍和论述阿罗约（Arrjjo）翻译思想的论文的《后尼采哲学与翻译研究——阿罗约教授研究方法探索》[16]做出的，其中牵涉到

的首先就是“反本质主义”。

论者指出:“本质主义翻译观认为‘翻译就是本质意义在语言之间转移,它无涉个人情感,因此必然谴责或压制翻译过程中译者的介入角色’,‘而实际上,拒斥译者的中介作用一直以来都是西方主流传统翻译关注的问题’,‘这一规定性的翻译通常竭力维护译者与作者、译文与原文之间森严壁垒的界限’。”[161]因而,“正如德里达所述:‘我们不得不用变形(transformation)这个概念来代替它,即一种语言对另一种语言,一个文本对另一个文本进行的有约束的变形(regulated transformation)。’”[162]从论者所抄录的这两段话来看,“本质主义”突出的是,某种“本质意义”或曰“客观意义”的至高无上,原作创造出了这样的意义,因而,译者有必要“言听计从”,“恭顺”而又“忠诚”地加以转换。而这也就是尼采以前的“翻译”所追求的。

从我们这里研究的海德格尔的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中对柏拉图主义的批判来看,我们认同阿罗约对有关问题的分析,如果那指向的就是形而上学的“超感性”区域的“意义”的话。

不过,问题在于,依海德格尔的看法,柏拉图之所为是贬低一方,而提升另一方。因而,感性的被摒弃,而超感性的由于“理念”或“理式”只能在其中找到,因而便相应地被抬高,甚至成了哲学家唯一关注的东西。依照这一批判,我们是不是会发现阿罗约的思路也是如此:由于“实质”“意义”或“内涵”,与“本质主义”的联系,或者说,由于它们被“本质主义”推上至高无上的境地,因而,译者只能依照原文亦步亦趋,因此,“2000 多年以来,传统翻译中译者作为书写者的地位一直被贬低,而译者实际上是在本土文化的限制和制约之下重写异质,这一观念使得翻译研究走出了传统翻译思想的僵局”[163]。

但是,在我们看来,这里所说的“走出”实则是另一种偏向,即突出“言语表达”的作用。因而,才会有了对德里达的引用和以他为权威话语来作为支撑。不过,应该指出的是,像这样否定一方而突出另一方,也并没有“走出”,或者说,并不能真正“走出”,而是会像理论家所推崇的尼采一样形成新的柏拉图主义。

此外，若仍依论者的介绍，除了为关注女性主义、后现代小说之外，阿罗约的理论的一个重要倾向就是“与本质主义的语言学理论相比，反本质主义视域下的翻译理论更加注重实践中的各种因素，因而更加接近实践，能够为实践提供指导、阐释和预测”[⑱]。不过，尽管如此突出译者的“主体性”，但是论者的全文之中，第一，并没有具体说明阿罗约是如何以其特定的理论来“指导实践”的。第二，此一走向“反本质主义”的翻译理论，既然是秉持尼采哲学的基本思路，那么，一定与“主体性”毫无干系。因此，让人不解的是，为什么理论家还要强调理论要与“主体性”这种“传统思想”硬扯上关系。第三，在“反本质主义”推行之后，其中还会有什么问题，其理论的可能性以及可行性如何，理论家是否要进行自我修正和自我批评，以便对此完善或补充。这也是一样在此文之中没有看到的。

我们在这里要再一次强调，假若一种理论只是为了反对另一种而试图有所突破，同时又没有改变基本的理论建构方法，则此一理论可能往往是难以成立的，或者至少是在出发点上就出现漏洞。

也就是说，若是一力批判“西方”，但同时是以“西方”的思想资源来进行这样的批判，而且甚至是仅仅“方向相反”，就以为这样的批判能够“走出”，如此的思路本身就是可疑的。

在这里，我们不禁会联系上钱钟书对黑格尔的批判。他在《管锥编》的开篇就提及“易有三义”：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”然后引《毛诗正义》谓“诗有三训：承也，志也，持也。”再引皇侃《论语义疏》自序谓“论”即“伦”，而“伦”有四义：伦者次也，理也，纶也，轮也。又引董仲舒《春秋繁露·深察名号》篇第三五谓“王”有五义：皇也，方也，匡也，黄也，往也。复引智者《法华玄义》卷六上：“机有三义：机是微义，是关义，是宜义。应者亦为三义：应是赴义，是对义，是应义。”之后，钱钟书小结：“胥徵不仅一字能涵多意，抑且数意可以同时并用，‘合诸科’于‘一言’。”接下去他笔锋一转，点出“黑格尔尝鄙薄吾国语文，以为不宜思辨；又自夸德语能冥契道妙，举‘奥夫赫变’（Aufheben）为例，以相反两意融汇于一字（*ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen*），拉丁文中亦无意

蕴深富尔许者。其不知汉语，不必责也；无知而掉以轻心，发为高论，又老师巨子之常态惯技，无足怪也；然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风，则不得不为承学之士惜之。”[165]

钱钟书所说的西方与东方的隔阂，目前是不是达到某种极限？因为，黑格尔以“扬弃”一词，“鄙薄”汉语“不宜思辨”。那么，假若“西方”学者真的了解了他所说的“易有三义”，也就是对“阴阳之道”稍有了解，是不是就不会那样以一方来贬斥另一方了？也就是说，假若“阴阳之道”能够进入翻译研究领域，是不是能够对此一思想倾向产生相应的纠偏作用，进而有可能使“西方”有所收获地走向东方？

因为后文会对钱钟书的“易有三义”加以讨论，此处暂不展开。这里要说明的是，为突出一面而贬低另一面，为抬高一端而抑制另一端，这种典型的西方思维方式是自柏拉图以来就形成的。因而，诚如海德格尔所说，尼采是另一种柏拉图主义。而“后现代”的翻译理论，往往也就是这样一种倒转和反叛：“反对”的同时，可能早已“返回”被反对者那里。以此文为例，论者特地强调福柯(Michel Foucault，1926—1984)的作用：“根据福柯的作者功能对意义生产的限制，在韦努蒂的翻译项目中，原作者既不是一般必须盲目忠实的对象，也不是被简单地视为‘客人’，而是由译者根据喜好决定是否将其纳入翻译阐释作者。韦努蒂的翻译最终忠实于他所关注的原作者的命名以及翻译的目标、所依托的理论和意识形态构架。实际上，韦努蒂的翻译重视原作，也关注译入语文化语境。从刘易斯的‘滥用的忠实’到巴特的‘作者之死’，再从福柯的‘作者功能’，到韦努蒂的‘抵抗式翻译’，阿罗约从哲学思潮的发展中阐释了翻译活动中译者显身的必然性，同时也提出了译者在翻译活动中的权限问题。”[166]这里的介绍，触及的一个重要问题就是“译者”的“作用”，是置基于“原作者之死”的基础之上的。这与西方文学之中的“弑父”主题近乎雷同。因为，杀死了父亲，事业才会发展，生活才能“正常”延续，个体的一切才能发挥出来。

也就是在这里，我们发现中西人文关怀的巨大差异：“学而时习之”之“学”，在朱熹(1130—1200)那里，意思是“效”，也就是“后觉”效仿“先觉”。

因而，被学习者当然是“贤人”或值得学习者效仿的对象。而这样的人，是无论如何也不能像西方理论家那样将之视若无谓的。因此，对被学习者，不仅要“忠实”，而且要报以“赤诚”。另一方面，由“学”所引出那种主动和积极性，也突出了西方很难见到的双方的对话、互动以及相互交融。

总结的话，就可以说，从钱钟书对“易变之道”与黑格尔的一个比较，可以看出的是，国人的思路的立足点及其对“生动”的世界的来源的解说，原是可以与西方(至少是黑格尔所可能认可的)思维完全一致的，甚至更为复杂。而由朱熹的“学”的界定，则能够解读出，文化的博大与其长期坚持的不断向外求索、以人为师为贤的虔敬态度有关。既然如此的教导贯穿几千年历史，为了使之延续，我们今天依然会认为，这样的教诲始终是有益的和有效的，尤其是对于致力于交流的跨文化翻译。

因为我们通过一篇文章并不能了解阿罗约的理论的全貌，因而，这里的有关评论也只能说是一种推测之词，而且，上文的分析也只是对本身感兴趣的话题的一种推断罢了。

2.5　并非局限于解释学的翻译哲学

有一种观点认为，海德格尔的翻译思想可与其哲学解释学等而同之。我们认为，海氏的翻译哲学作为一个概念，应该大于他的哲学解释学。这是因为，第一，翻译哲学引领着他创新的思路，走出形而上学，走向那个“新的开端”。第二，翻译哲学的一个基本特征“异域”的存在，不仅时时在印证，只有有了“异”才会有“我”。同样的，也只有有了别的系统的思想，才会有海氏本人的哲学的存在。在这个意义上，他的哲学，本身就是翻译哲学，向异而立并且经过了在“异域”之中的历练和考验的哲学，同时也是需要通过解释施展其理论力量的哲学。而所有这些，都离不开翻译，也都可以说明他的哲学首先是翻译的结果，然后才是别的什么。

如此，海德格尔早期的著作《存在论：实际性的解释学》[16]之中所论述

的，还不是他的最为核心的翻译哲学。也可以认为，他的有关洞见，对于历史回顾是有益的，但对于翻译哲学的建构，还有不足之处。

海德格尔强调，自古希腊以来，哲学家们都对翻译极为重视。他所坚持的，是解释即翻译的泛翻译观。他引用柏拉图《伊安篇》之中的"诗人只是诸神的代言人"一语，提出"这样你们不就成了代言人的代言人吗?"这一观点。依照他的解释，"ερμηνευ(解释者)是指向某人传达、宣告另一个人的'意思'(meint)的人，或者是充当中介去做这种传达、宣告的人"。此外，《智者篇》和《泰阿泰德篇》也都提及这样的"解释者"。[168]亚里士多德对"解释"也有论述并且留下了《解释篇》[169]。菲洛斯特拉斯(Philostratus，前2世纪)及修昔底斯(Thukydides，前460—前400)也都对之做过论述。[170]菲洛(Philo Judeaus，约前15—公元40或45)称摩西为"上帝的解释者"[171]，阿里斯提亚(Aristeas，前3世纪)强调"犹太人的著作需要翻译、解释"[172]，奥古斯丁(Aurelius Augustinus，亦作希坡的奥古斯丁，354—430)提出了气魄宏大的"解释学"[173]。海氏还对17世纪以来的解释学，如兰巴赫(Johannes Jakob Rambach，1645—1705)[174]、施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher，1768—1843)[175]、布克(A. Boeckh)[176]以及狄尔泰(Wilhelm Dilthey，1833—1911)[177]等人的思想进行了介绍。海氏强调："狄尔泰对解释学真正发展的决定性时代(教父时代和路德时代)视而不见，他只是始终将解释学作为这样一个主题来探讨，即总表现为他自以为是对其把握的解释性的精神科学的方法论。"[178]

接下来，海氏推出了他的解释学见解："在其本源意义上，毋宁说这个术语指这样一个规定的统一体：实际性的解释学(*Auslegens der Faktizität*)之'传达的'(ερμηνευειν)实现，即遭遇(*Begegenung*)、观看(*Sicht*)、把握(*Griff*)和概念(*Begriff*)。"[179]这一界定是为其当时的思想服务的："解释本身是实际性的存在特征之可能的独特方式。解释(*Auslegung*)是实际生活本身之存在方式的在者方式。"[180]因而，很明显，他当时仍是在以"生活"及其"实际性"为核心展开其解释学思想的。不过，我们在这里已经看到，他是将解释学拉向了现象学。所以，他还强调，"[解释学的]任务是：将它[事物]带

入到现象”[181]；“解释学的进行必须根据对其对象本身的看，决定性的因素已由胡塞尔提出来了”[182]。这里的论述，可以视为《存在与时间》之中的“基本存在论”的前奏。

对这一并不成熟的翻译哲学，此书的英译者总结出两个方面的“翻译的解释学标准”，认为可以运用于其所作的翻译。第一个标准是，依照海德格尔所说的哲学是其时代的哲学，因而，翻译本身也就应该适应于其时代，“就任何解释来说，陌生文本的翻译应当适合于由文本及其主题能够而且应当从今天我们自己的语言观点和历史处境所强加的现实、要求和限度”[183]。第二个则是翻译应该适应于原文，“翻译还应当适合原文的实际和语言、概念及主题的可能性”[184]，正如海德格尔所强调的，“运用于翻译中的新词语，不是源于发明，而是源于所译文本的内容”[185]。

如此的“标准”实际上不过是操作的要求而已，而且，两个完全可以减为一个。因为，同样都是“适合”，不过是方向相反罢了。但是，这样一来，也就会发现这样一个问题：一方面，要“适合”目的语的文化当下需要，另一方面，则又要“适合”原文本的要求。两个方向，两方面的要求，是否能够做到统一，或曰相互一致？如果不能，二者之间的有关矛盾是否需要解决？论者这里并没有作出回答。

此外，如果承认海德格尔这里已经转向现象学，并且以之为最高理论要求，那么，走向事物本身，怕才是他的泛翻译观的最为基本的指向。在这个意义上，翻译的目的既不是迎合时代要求，似乎也无需顺从目的语的词语新创造的要求，而是要对准事物本身，使之如其所是显现出来。这才是真正的哲学需要，因而也就是翻译的需要。换言之，在这里，海德格尔的哲学创新要求，亦即他的翻译要求。达到这样的要求，标准也就预设在那里了。离开了这样的要求而去追求别的目标，是说不通的，至少会背离现象学的指向。

2.6 小结：哲学缺席的翻译研究及其双重危机与“超越者”的“拯救”之道

上文对有关文献的扫描，给我们的有可能是一个令人震惊的信息：显而易见，与哲学研究领域的成就相比，翻译研究之内的翻译哲学研究近乎“惨不忍睹”。有影响力的研究者对基本“道理”熟视无睹，随意改变思路，致使论述矛盾不断。而以“哲学视野”为课题的，则是学术规范，一心求大求全，而又没有多少相应的思想力量，最终的结果就是往往不知所云的所谓研究。

不过，或许翻译研究领域的危机，还有另一种现象应该引起足够的注意：从哪里入手，才能安置民族文化思想，如果这样的思想才是真正关注人的、有人文关怀精神的思想？之所以如此强调，是因为翻译研究也一样是一种“交流”。那么，如果“我们”并没有“我们的”思想和基本观点，拿什么用于这种交流？难道说，几千年来的中华文化就真的丧失了她孕育新的创造能力，因而，只能保持其资料的品格，而与哲学思考了无关系了吗？既然如此，我们又何以坚持用汉语讲话、写作和思考，其中真的没有容纳任何哲学思想甚至完全就不具备哲学的真精神吗？

或许，正是对中华文化思想资源的丢弃，我们几乎已经“无话可说”。在“后殖民时代”，我们是在用“谁的”语言？而在“后现代”，我们又如何能够启用与“逻各斯中心主义”等同的那种“语言”（及其背后的那种“逻辑”“理性”“理性主义”以及“科学主义”）？一方面，由于我们一直在沿袭国外学者的种种理论，因而自己的思想无法保留、保持和开展。另一方面，我们同时忘掉了民族文化可能葆有的思想资源，甚至完全丢掉了对这样的资源的基本意识。而这二者结合起来，可以确定的是，翻译研究一向坚持的是近代以来的“现代”成果，也就是“殖民主义”时期的那一套“思想”。如此，他人始终在言说，而“我们”同时始终也保持接受者的姿态，虔诚而又恭敬地将之视为“指导思想”而加以领会、学习、传达。“不思”的倾向，不仅仅在于毫无批判精神

和批评意识，而且，在根本上忘掉了自身的立足点是在何处。而这样的立场的丧失，实质上带来的是“属下”的“无话可说”，甚至是“无从说起”。前者是思想缺乏导致的，后者则是因为这样的匮乏积累所致：总是这样的“无话可说”，最终便会“无从说起”——没有言语，甚至不知道有没有言语。

翻译研究领域此一严峻的局面，只能说明，有关研究尚未起步，而且，甚至是不知道起步这样的事情。因为，只要有了某种力量早已成为权威，并且可以随便认定为权威，似乎就可以继续“思考”了。岂不知，所谓的“思考”也仍然是“不思”所带来的。

因而，不管从翻译研究的构成本身来看，还是就翻译的跨文化要求而论，我们都需要历史地回顾过往的研究，只有如此才可能找到一条出路。而本书就是这方面的一个尝试。

值得再一次指出的是，在上文的介绍和分析之中，我们注意到，哲学领域在翻译研究方面新的进展，还没有进入作为“学科”的翻译研究之中。而最重要的问题是，如何超出语言结构的既定性和文化的特殊性。也就是说，我们认为，文化与文化，不论营造出什么样的关系，也不论交流的趋向的历史性如何，其自身作为个体是无法孤立地成就自身的。再换言之，只有文化之中早已有了“异己”，早已有了与自身迥异的力量，它(们)才能进入存在。而与别的文化的交流，是仿照文化自身的这一存在态势而来的，是低一层级的东西。也就是说，在存在论意义上，事物之存在，其本身即为一种内在的交流。我们可以将之称为“元交流”，或曰“跨文化”，或曰“超越者”。在这里，不论是人、事物以及人类文化，还是翻译，它们的一个本质性的倾向就是，如何跨出自身去确保这一自身是不断生成的，而且也是自我变化的。异己就在此一内在性之中不可或缺，而且时时“在我”。

海德格尔在描写人的“精神”的自我归入时指出：“真正的富余是涌流，从自身之上流过并超越自身，一旦超越自身，这种充分涌流的东西又朝自身回流并体会到它总是被超越而跌落，所以不会自我满足。这种超越自身的不满足，就是本源。财富本质上是源；只有归源，已有才成为财富。”[18] 依此说，“超越”就是对自身的呵护的表现，也就是对自身的归入的保证，因而，的

确是最可宝贵的“财富”。它的作用是什么呢？海德格尔描述道，那是“诗意”的力量：“这些河流（引者按：指的是荷尔德林所写的河流赞美诗之中所歌颂的多瑙河、伊斯特河以及莱茵河）乃是诗人延展着的精神，诗人立于人神之间，为了这个‘之间’的敞开，诗人必须首先深化对基础的探索，因为他们的存在正是从这里起源的。只有在这个敞开域里，神和人才能相互遭遇，假如这种事因天命而落到他们身上的话。当高于神和人的事物降临时，敞开域就会自行开启，又因为这一切来自高处使一个敞开域涌现，一种真（无蔽）也就可以存在。这种预先敞开的东西就是神圣，那是不可预先创制的诗歌，它先已涵盖一切地说了诗意写作之事，因为一切创建都把所建的东西置基于其中。”[187]

与此加以对比，我们过去所说的“跨文化”实质上就是文化本身作为一个概念的外展，是始终保持为自身的那种单一性，而不是真正超出自身的力量。相反，若是要求得此一力量，超出自身也就是一种基本的常态。因而，如果说，事物的存在本身即为向异而立，那么，在保证生成的过程中，我们也一样要求这样的异己是根本性的，始终能够融汇于“我”之中的。

如此的“超越者”并不在文化之内，既不是文化本身的延展，也不是文化与文化之间的异同的表现，而是根本上异于所有文化形态的某种力量。此一力量注定要引领人类超出自身。

因此，如果我们还是像过去那样一味沉醉于文化的拓展和所谓的外向，那么，有可能造就的就是近代以来的那种以个别文化的现代性来取代甚或毁灭其他文化发展的潜力和潜能的态势。而如此的翻译，现在的效果已经显而易见：那是在毁掉人类的多元性的文化展开，而不是在寻找“同一性”。因为，此一“同一性”根本就不在个别的立场的延伸之中，毋宁说，此一“同一性”需要在它自身确定差异的位置，也就是为它自身的异己确定本质性的位置。阴阳之道要求的就是有无、正反以及是非的相互包容和支持，要求的是对立面的争斗以及最终的“收拢”（参见第八章的有关论述）。在这一意义上，也只有“超越者”能“造就”我们，同时也能够“拯救”我们。

这首先是因为，跨出自身的是要追求“同一性”的人间正道，而如此的超

出一定要明白，自身的“异己存在”，或容有“异己”的存在，与其他任何存在者的那种存在，具有一样的指向。在这一意义上，世间万物都是应该被尊重的，所谓“物我同类”，我们的任何角落在终极意义上必须确保这样的“类”的“异己之在”。如此，多种类别，才是存在的基础，也就是文化交流的基石。不能设想，假若我们事到如今仍然坚持，比如，西方与他方（the West and the Rest），也就是突出“西方”，而将其他视为“其余”甚至是“多余”，那么，这个世界今后的发展会是什么样子。

正是因为“阴阳之道”强调的是事物的存在本质即为对变易的或变“异”的、不断变化的追求，因而，我们认为，翻译研究所应对准的这一“超越者”更能显现出人、文化以及翻译本身的那种内在的理想化，此即如何以敞开的心态，保证“我”在行进路途之上、之中，真的是在寻求“异己”的帮助、呵护和支持，在超出自身的同时也能超出自身的文化乃至所有的文化，同时又对所有的文化不离不弃，自始至终处于日常的适宜的生成之中。可以认为，“超越者”就是在这样的“纵深”，在这样的世界，开拓着真正的人类精神。

因此，翻译才是真正的翻译异己或曰“翻异”，也就是存在的自我变易。如此，翻译也就是哲学的不可摆脱的对象，或者说，就是哲学之所以成为哲学的那种力量。海德格尔之所以将之称为“哲学阐述甚或思想的模态”，在此也就可以得到解释。而就我们初步的预备性的思考来说，我们也只是关注到了：在他那里，“阴阳之道”是如何呈现出与之的一致性或曰共同的倾向性的。这样的一致性和倾向性，尽管还需要进一步的历史文献来验证（不难设想，那是很难寻觅的），但是，坚持论“道”甚至将其《全集》确定为“道路”的海德格尔在其“异乎寻常”，也就是异乎于西方思想之“常”的路途之上，的确也需要超出的“超越者”，而且，不仅包括佛教禅宗和道家的思想，同时还应含有儒家的外向倾向，也就是走出西方所需要的地方资源之中始终关注人间的“仁爱”的、不离日常的那种“道说”。

无论怎么，我们还是需要从他的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中所收录并且详细加以宣解但始终未及讨论的荷尔德林此诗之中的最能体现“阴阳之道”的“明”开始。

注释

(1) Anthony Pym, "Philosophy and Translation",收入 Piotr Kuhiwczak 与 Karin Littau 编, *A Companion to Translation Studies*, 第 24—44 页, Clevedon: Multilingual Matters Ltd. ,2007 年;引文见第 28、41 页。对皮姆的批评,可参见蔡新乐撰:《主编絮语:*Philia* 与"信达雅"的翻译》,《广译》,2014 年第 10 期,第 i—xiii 页;蔡新乐撰:《翻译哲学真的没用了吗? ——从皮姆的〈哲学与翻译〉看翻译概念化及西方翻译思想史的重构》,《外语教学》,2015 年第 1 期,第 103—107 页。

(2) Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon",载 *Tel Quel* 第 32 期,第 3—48 页;第 33 期,第 18—59 页。英文译文见 Derrida 著,B. Johnson 英译, *Dissemination*, Chicago: University of Chicago Press,1981 年。

(3)(4)(5) Pym, "Philosophy and Translation", *A Companion to Translation Studies*,第 40、26、44 页。

(6) 同上,第 25 页。这里的观点分明是与他所提及的海德格尔以及德里达的思想背道而驰的。一篇论文如此前后不一,矛盾重重,的确不可思议。

(7) 同上,第 25 页。有关翻译在古希腊哲学之中的作用,可参见蔡新乐:《自我翻译:行走在翻译"间性"之上的思想家的苏格拉底简论》,《上海翻译》,2003 年第 1 期,第 10—16 页;蔡新乐:《"魔变"的思想创造:尼采的翻译思想初探》,《上海翻译》,2011 年第 1 期,第 6—11 页。有关问题,海德格尔本人也有一定的探讨,详见下文。

(8) Pym, "Philosophy and Translation", *A Companion to Translation Studies*,第 24—25 页。

(9) 有关对此文的反思,可参见蔡新乐:《翻译哲学真的没用吗? ——从皮姆的〈哲学与翻译〉看翻译的概念化及西方翻译思想史的重构》,《外语教学》,2015 年第 1 期。

(10) 李河:《巴别塔的重建与解构——解释学视野中的翻译问题》,昆明:云南大学出版社,2004 年。

(11) 单德刚:《翻译的哲学方面》,第 2 页,北京:中国社会科学出版社,2007 年。

(12) 李河:《巴别塔的重建与解构——解释学视野中的翻译问题》,第 2 页,昆明:云南大学出版社,2004 年。

(13) 董明:《翻译学的哲学视野》,北京:国防工业出版社,2011 年。

(14) 同一句话,在此书之中重复出现两次,见上引书,“前言”第 v 页,“绪论”第 12 页。

(15)(16)(17)(18)(19)(20)(21)(22)(23)(24)(25)(26)(27)(28) 董明:《翻译学的哲学视野》,第 33、37、34、40、40、39、53、30、18、26—29、42、64—65、76、82、103 页,北京:国防工业出版社,2011 年。

(29) 张世英:《哲学导论》,北京:北京大学出版社,2009 年。

(30) 董明:《翻译学的哲学视野》,第 4—5、7 页,北京:国防工业出版社,2011 年。

(31)(32)(33) 同上,第 103、102、104 页。

(34) 张世英:《哲学导论》,第 5 页;董明:《翻译学的哲学视野》,第 7 页。

(35) 罗蒂的研究者即以《无根基的时代》为题来探讨他的“后哲学”。详见张国清著:《无根基时代的精神状况——罗蒂哲学思想研究》,上海:上海三联书店,1999 年。

(36)(37) 董明:《翻译学的哲学视野》,第 9 页。

(38) 如第 10、53、61、67、78 及 79 页等处。

(39) 如第 10、79 页。

(40) 详见作者的说明。单德刚:《翻译的哲学方面》,第 4 页。

(41) 详见 Jacques Derrida 等著,Peggy Kamuf 英译,*The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*,第 120 页,New York: Schocken Books,1985 年;引自单德刚:《翻译的哲学方面》,第 8、71 页。

(42) 详见伽达默尔撰,曾晓平译:《语言在多大程度上规范思想》,伽达默尔著,严平编:《伽达默尔集》,第 182 页;引自单德刚:《翻译的哲学方面》,第 7、44 页。

(43)(44)(45)(46)(47)(48)(49) 单德刚:《翻译的哲学方面》,第 221—230、30、49、71、71、152、187 页。

(50) Miles Groth 撰,"Heidegger's Philosophy of Translation"(博士论文),Fordham University,1997 年。

(51)(52) Groth, "Heidegger's Philosophy of Translation",第 1、15 页。

(53) Walter Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers",作于 1923 年,原是他所译的夏尔·波德莱尔(Charles Baudelaire, 1921—1967)的 *Tableaux Parisiens*(《巴黎拱廊街》)的序言。英文译文:Harry Zohn, "The Task of the Translator", 收入 Walter Benjamin 著, Hannah Arendt(1906—1975)编, *Illuminations*, New York: Schocken Books,1969 年。作者的讨论,见此文第 22 页。

(54) George Steiner 著, After Babel. Aspects of Language and Translation, Oxford:Oxford Univerisity Press, 1975 年,1992 年修订再版。作者的讨论,见第 22—23 页。

(55) *L'Oreille de l'autre. Otobiographies, transferts, traductions. Textes et débate avec Jacques Derrida*, Montreal: Vib Editeur,1982 年;英文译文:Peggy Kamp, *The Ear of the Other—Otobiography, Transference, Translation: Texts and Discussions with Jacques Derrida*, Lincoln: University of Nebraska Press,1985 年。

(56) 见该文,第 24—25 页。

(57) Berman 著,*L'épreuve de l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique: Herder, Goethe, Schlegel, Novalis, Humboldt, Schleiermacher, Hölderlin.* Paris: Gallimard, 1984 年;英文译本:Stefan Heyvaert 英译,*The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, Albany: SUNY Press,1992 年。

(58) 参见作者自己的说明, Groth, "Heidegger's Philosophy of Translation",第 9 页。

(59)(60)(61)(62)(63)(64)(65)(66)(67)(68)(69)(70)(71) 同上,第 40、

45、51、53、65、76、83、86、93、96、103、109—110、111—112 页。

(72) 海德格尔强调:"我们自己必须使希腊词语道出(*sagen*)它们所命名(*nennt*)的东西。我们必须将我们的聆听(*Hören*)移向(*versetzen*)希腊语言的传说的领域(*Sagebereich*)。"详见 Martin Heidegger 著,P. Jaeger 编,*Parmenides*(《全集》第 54 卷),第 175 页,1982 年。

(73)(74)(75) Groth,"Heidegger's Philosophy of Translation",第 118—119、130、9 页。

(76) *Parmenides*,第 137—138 页。

(77) Groth,"Heidegger's Philosophy of Translation",第 67 页。

(78) 如作者所引,海德格尔指出,"每一种翻译都是一种解释",见此文第 42 页;海氏强调,"翻译时常就是一种解释",第 50 页;翻译"早已就是一种解释",第 58 页;翻译"总是不可避免地是一种解释",第 59 页;翻译和解释是同一的,第 61 页。

(79) 详见 *Parmenides*,第 17 页;引自 Groth,"Heidegger's Philosophy of Translation",第 66 页。

(80)(81)(82)(83) 同上,第 66、61、42、41 页。

(84) Frank Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, London and New York: Springer,2011 年。

(85) 详见 https://en.wikipedia.org/wiki/Parvis_Emad。

(86) 海德格尔此著原书名为 *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*),收入其《全集》第 65 卷,Frankfurt am Main: Vittorio,1989 年。英文译本已有两部:Parvis Emad 与 Kenneth May 译,*Contributions to Philosophy* (*From Enowning*), Bloomington: Indiana University Press, 1999 年; Richard Rojcewicz 与 Daniela Vallega-Neu 译,*Contributions to Philosophy* (*From the Event*), Bloomington and Indianapolis: Indianapolis University Press,2012 年。书名的汉译目前还未能统一。孙周兴译为《哲学论稿(此从本有而来)》,北京:商务印书馆,2013 年;张志和译为《对哲学的献文》,见波尔特(P. Polt)著,张志

和译:《存在的急迫——论海德格尔的〈对哲学的献文〉》,上海:上海三联书店,2009 年;李强译为《哲学献文》,见瓦莱加—诺伊(D. Vallega-Neu)著,李强译:《海德格尔〈哲学献文〉导论》,上海:华东师范大学出版社,2010 年;姚治华则译为《哲学文献》,见姚治华撰:《再论海德格尔的 Ereignis——以〈哲学文献〉为中心》,收入孙周兴、陈家琪主编:《德意志思想评论》(第二卷),第 58—72 页,上海:同济大学出版社,2004 年。张祥龙则将之译为《哲学论文集(从)"自身的缘构发生"起头》,见张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订版),第 IV 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年;张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订第 3 版),第 3 页,北京:中国人民大学出版社,2011 年。

(87)(88)(89) Frank Schalow, "Preface", Frank Schalow 编, *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, 第 viii, viii—ix 及 vii 页。

(90) Martin Heidegger 撰, Thomas Kalary 与 Frank Schalow 英译, "Poverty",上揭书,第 3—10 页。此文以"Zum Ereignis-Denken"为题,收录海氏《全集》第 73 卷。

(91)(92)(93)(94) 同上,第 11—46、47—171、173—311、313—319 页。

(95) Burt C. Hopkins, "Deformalization and Phenomenon in Husserl and Heidegger",同上,第 49—69 页。

(96) Marylou Sena, "A Purview of Being: The Ontological Structure of World, Reference (*Verweisung*) and Indication (*Indikation*)", 同上, 第 71—94 页。

(97) George Kovacs, "Heidegger's Experience with Language",同上,第 95—109 页。

(98) Thomas Kalary, "Heidegger's Thinking of the Difference and the God-question",同上,第 111—133 页。

(99) Paola-Ludovika Coriando 撰, Virginia Lyle Jennings Colombo 英译, "Substance and Emptiness: Preparatory Steps Toward a Translational Dialogue

Between Western and Buddhist Philosophy",同上,第 135—143 页。

(100) Bernhard Radloff, "Preliminary Notes on Divine Images in the Light of Being-Historical Thinking",同上,第 145—171 页。

(101) Frank Schalow, "A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger",同上,第 175—189 页。

(102) George Kovacs, "Heidegger's Contributions to Philosophy: The Challenge of Its Translation",同上,第 191—211 页。

(103) Friedrich-Wilhelm von Herrmann 撰, Bernhard Radloff 英译, "Dasein and Da-sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosphy* (*From Enowning*)",同上,第 213—224 页。

(104) Ivo De Gennaro, "Husserl and Heidegger on Da-sein: With a Suggestion for its Interlingual Translation",同上,第 225—252 页。

(105) Julia A. Ireland, "Heidegger, Holderlin, and Eccentric Translation",同上,第 253—267 页。

(106) Eric Sean Nelson, "Individuation, Responsiveness, Translation: Heidegger's Ethics",同上,第 269—290 页。

(107) Frank Schalow, "Attunement and Translation", 同上, 第 291—311 页。

(108) Frank Schalow, "Introduction",同上,第 19 页。

(109) Groth, "Heidegger's Philosophy of Translation",第 108—109 页。

(110)(111)(112) Frank Schalow, "A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger", Schalow 编, *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 178—179、179、181 页。

(113) Schalow, "Introduction",同上,第 12 页。

(114)(115)(116)(117) Frank Schalow, "Attunement and Translation",同上,第 291、291—292、300—301、294 页。

(118) 如 Heidegger, *Platon: Sophistes*(《全集》第 19 卷),第 592 页,

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1992 年;英译本,见 P. Rojcewicz 与 A. Schuwer 译,*Plato's Sophist*,第 410 页,Bloomington: Indiana University Press,1997 年;Heidegger,*Die Grundbergriffe Metaphysik*(《全集》第 29/30 卷),第 466 页,Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1983 年;英译本,见 William McNeill 与 Nicolas Walker 译,*The Fundamental Concepts of Metaphysics*,第 321 页,Bloomington: Indiana University Press,1995 年。

(119)(120) Frank Schalow,"Attunement and Translation",Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 291、301 页。

(121) Heidegger,《全集》,第 65 卷,第 510 页;英译本,见第 359 页。

(122) Frank Schalow,"Attunement and Translation",Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 298—299 页。

(123) 详见 Schalow,"A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger",同上,第 180—181 页。

(124) Heidegger,*Parmenides*(《全集》第 54 卷),第 20 页,Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1982 年。

(125) Heidegger 著,A. Schuwer 与 R. Rojcewicz 英译,*Parmenides*,第 14 页,Bloomington: Indiana University Press,1997 年。

(126)(127) Schalow,"A Conversation with Parvis Emad on the Question of Translation in Heidegger",Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 182、182—183 页。

(128) Steiner 著,*After Babel: Aspects of Language and Translation*,第 376 页;详见 Groth 撰,"Heidegger's Philosophy of Translation",第 124 页。不过,作者这里给出的名字是错误的:学者方志彤(1910—1995),英文名应为 Achilles Fang。引者显然并不清楚这位学者的学术研究。故有此误。"好搜百科"之中称:"方先生在哈佛数十年,却始终未获教授,除因其为人孤傲超然外,可能也与其发表的著作甚少有关。他在 1958 年完成的关于庞德的博士论文

篇幅巨大，迄今未出版。"(http://baike.haosou.com/doc/80930.html)他的一个学生在纪念文章之中说："三十年前哈佛大学汉语文史系，有一位闻名的怪癖学者，他不但对中国古典文学修养渊深，而又精通西方文史语言，如希腊文、拉丁文、德、法、意大利文等等。他就是方志彤教授——一位今古稀有的学者。"见木令耆(刘年玲)撰：《记方志彤教授》，详见 http://www.douban.com/group/topic/4457415/，2015 年 2 月 16 日采集。他的同学钱钟书(1910—1998)在一封信之中也指出："Achilles Fang 即方志彤，是我清华同学毕业，哈佛大学博士，现在哈佛，已退休；他的《Pound 与中国》论文，因卷帙繁重，拖延未出版，而 microfilm 本早已为一切研究 Pound 者(包括叶[维廉])手边不可少的参考。我去夏在哈佛，由他们招待午餐，请方作陪，我正式提议把他的论文出版，席上他的同事和学生一致同意并表示愿意负担一部分印刷费用……下文不知如何。"见罗厚辑：《钱钟书书札书钞续一》之十五，收入牟晓朋、范旭仑编：《记钱钟书先生》，第 333 页，大连：大连出版社，1995 年。

(129) Groth 撰，"Heidegger's Philosophy of Translation"，第 124 页。

(130)(131)(132)(133)(134)(135) Schalow，"Introduction"，Schalow 编，*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*，第 13、17、15、17、17、18 页。

(136) Groth 撰，"Heidegger's Philosophy of Translation"，第 126 页。

(137)(138)(139) Heidegger，*Was heißt Denken?*，第 114、111、111 页，Frankfurt: Niemeyer，1961 年。

(140) G. S. Kirk，J，E. Raven 与 M. Schofield 著，*The Presocratic Philosophers: A Critical History with A Selection of Texts*，第 247 页，New York: Cambridge University Press，1984 年。

(141) Kathleen Freeman 著，*Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: A Complete Translation of the Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*，第 43 页，Cambridge，MA: Harvard University Press，2003 年。

(142) 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》(上卷)，第 31 页，北京：商务印书馆，1981 年。

(143)(145)(147)(149) Heidegger, *Was heißt Denken?*,第 173、126、136、136 页。

(144)(146)(148)(150) Groth 撰,"Heidegger's Philosophy of Translation",第 143、144、152、152 页。

(151)(152)(153)(154)(155)(156) Schalow,"Introduction",Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 23、24、25、26、27、31 页。

(157) Heidegger,"Zur Seinsfrage",收入 *Wegmarken*(《全集》第 9 卷),第 423 页,Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1976 年;英译本,见 William McNeill 译,*Pathmarks*,第 320 页,Cambridge: Cambridge University Press,1998 年。汉译译本,见孙周兴译:"道说之多义性的原因,绝不在于对那些随意出现的含义的单纯堆砌。这种多义性基于一种游戏,这种游戏愈是丰富地展开出来,就愈加严格地始终被束缚在一个隐而不显的规则中。……因此之故,道说始终被维系于最高的规律。这个最高的规律就是自由,即一种释放到永不止息的变化所具有的到处游戏着的构造中去的自由。"引自孙周兴译:《面向存在问题》,海德格尔著,孙周兴译:《路标》,第 498 页,北京:商务印书馆,2013 年。

(158) Schalow,"Attunement and Translation",Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 292 页。

(159) 引自尼采著,周国平译:《希腊悲剧时代的哲学》,第 34—35 页,北京:商务印书馆,1994 年。

(160) 详见李建梅撰:《后尼采哲学与翻译研究——阿罗约教授研究方法探索》,《东方翻译》,2014 年第 3 期,第 7—12 页。

(161)(163) 引文之中的引文应为论者所引的阿罗约的文字,据此文注释,应见 R. Arrojio 撰,"Translation and Philosophy",收入 Gambier Y. Doorslaer 编,*Handbook of Translation Studies* (*Vol*. 1),第 245—251 页,引文见第 248、250 页,Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company,

2010 年。论者所引,见上引文,第 8 页。

(162) 详见 Jacques Derrida 著,A. Bass 英译,*Positions*,第 20 页,Chicago: University of Chicago Press,1978 年。论者所引,见上引文,第 8 页。

(164) 同上,第 11 页。

(165) 引自钱钟书著:《管锥编》(一),第 3—4 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年。

(166) 见注释(160),第 9 页。文中有注释:见 Arrojio 撰,"The'Death'of the Author and the Limits of the Translator's Visibility",收入:Mary Snell-Hornby,Zuzana Jettmarová 与 Klaus Kaindl 编,*Translation as Intercultural Communication*,第 21—32 页,详见第 29 页,Amsterdam and Philadephia: John Benjamins Publishing Company,2005 年。

(167) 此书原为海氏 1923 年的讲课稿,1988 年收入他的《全集》第 63 卷出版,*Ontologie* (*Hermeneutik der Faktizät*), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann,1988 年。汉译本,何伟平译:《存在论:实际性的解释学(1923 年夏季学期讲座)》,北京:人民出版社,2009 年。

(168)(169)(170)(171)(172)(173)(174)(175)(176)(177)(178)(179)(180)(181)(182) 何伟平译:《存在论:实际性的解释学(1923 年夏季学期讲座)》,第 10、11—12、12、13、14、15、16、16—17、17、17—18、17、18、19、81、81 页。

(183)(184)(185) 布兰(John van Buren):《英文版译者后记》,何伟平译:《存在论:实际性的解释学(1923 年夏季学期讲座)》,第 119—132 页,引文分别见第 124、124、125 页。

(186) 引自海德格尔撰,孟明译:《回忆》,收入刘小枫、陈少明主编:《荷尔德林的新神话》(《经典与解释》4),第 2—68 页,引文见第 51 页。孙周兴《追忆》之中相应的译文是:"真正的富绰是充溢,它自行流出并且逾越自身。在这样一种逾越中,充溢者流回到自身,并且经验到:它因为总是被逾越而不会自我满足。"见海德格尔著,孙周兴译:《荷尔德林诗的阐释》,第 159 页,北京:商务印书馆,2000 年。

(187) 同上,第 64—65 页。孙周兴相应的译文为:"这些河流是诗人们的

本质性精神，这些诗人处于人类和诸神之间，对这个敞开的‘之间’来说，诗人们必须首先探索他们本质从中起源的那个基础。惟在这个敞开域中，诸神与人类才相互遭遇，如果这样一个敞开域被发送给他们的话。这个敞开域开启自身，那时，超越人类与诸神之上的东西到来，因为它从高处到达之际首先让一个敞开域涌现出来，使得一个真实的东西（无蔽者）能够存在。这个预先开启着的东西就是神圣者，即不可先行创作的诗歌，它预先已经通盘创作了一切创作，因为一切创建都把所创建者固定于它之中。”同上，第 178 页。

3

海德格尔未及关注的荷尔德林的『明』与儒家可能的关联及其翻译学的意义

3.1 第一部分与《伊斯特》之中的“明”

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的第一个部分，主要讲解的是，此一赞美诗所歌吟的“河流”的“本质”。但是，奇怪的是，尽管海德格尔不断强调，此一本质可以用“旅程化”或是“旅程化的处所性”和“处所性的旅程化”来表示，并且也坚称此一论断不能为世人所解，但是，他并没有道出此诗写得分明的“明”字。我们认为，由此一“字”的寓意出发，足以说明儒家的思想，也就是“阴阳之道”能够用以探究海德格尔的主题。

荷尔德林的赞美诗《伊斯特》之中的一段特写的“明”字，歌吟的就是“原初”。尽管海德格尔在对此诗的解说的课程讲稿之中并未注意，但他的“旅程化”的论断突出的就是“明”字所昭示的“阴阳之道”，而他的“澄明”的“真理观”也分明告诉我们，其中含有对“原初”之“阴阳交合”的巧妙领悟。这或可说明，他的哲学思想之中的“开端”之重设自有其与儒家思想相通或曰巧合之处。同样对其具有意义的，应是“幽”字：可用以理解海氏对“语言”之“幽雅”的解释。但梅依等学者在追溯海德格尔的思想的东方来源时，似乎只是停留在文献的梳理上，而众多学者的有关论述也一样止于道家与释家的思想。如此，偏重于人世实存的儒家思想似乎还没有置于与海德格尔的对比研究之中。不过，本章重点并不在渊源的追溯，而只是希望能强调：如果承认，阴阳之道可以作为哲学思辨的方法论，那么，就理应将儒家思想视为一种“原初”性质的哲学形态。

荷尔德林的赞美诗《伊斯特》之中有一段，显而易见写的就是“明”字，但奇怪的是，海德格尔在对这首诗的解说之中并未提及，尽管他的这份讲课稿讲的就是“存在不在家之中的变易在家”（*Das Heimischwerden im Unheimischsein*，或可译为“存在不在家之中生成的在家”）[1]，也就是“回家”或“回到原初”。在“明”可以昭示“存在之家”的动态过程的意义上，此“字”竟然会出现在荷尔德林的诗歌之中，也不能不说是一种让人称奇的事情。

本章所论，涵盖四个方面的问题：一，“明”之存在论意味；二，荷尔德林对“明”的歌吟；三，海氏所道及的“明”与儒家思想的契合；四，海德格尔的“澄明”之“真理观”如何趋近儒家思想。最后一点之所以提出，是因为，一般人认为，海氏的思想接受道家释家的影响明显，且学界已多有论述。但儒家的基本思路，就“明”之为“明”而论，实已“进入”他的思路或视界之中；而且，实际上，若没有这样的“明”，也就没有这样的“契合”或“巧合”，或许，海氏的“澄明”将无以构成“空余”出“空地”的“思”之“道路”。因此，梅依的《海德格尔与东亚思想》的英文本译者格雷海姆·帕克斯在《英译者前言》之中说，“这部作品令人信服而中肯地讨论了（迄今未被确认地[引者按：原文如此]）海德格尔原创性的主要源泉，这一源泉可以在他对东亚哲学的接触中找到”(2)，因为只关乎道家和释家，而与儒家无涉，一个重要资源的缺席也就会使之不那么完全“令人信服”。

3.2 “明”作为一种“存在”的样态——你“明白”“明白”了吗？

人们常说，自己“明白”了什么。但是，一旦问及到底怎么来理解，便有可能以别的词语替代性地加以回应，比如，以诸如“清楚”“知晓”“了解”等等作答，以示自己真的是“明白”了。例如，《（汉英双语）现代汉语词典》就如此界定：

> ① 内容、意思等使人容易了解；清楚；明确；② 公开的；不含糊的；③ 聪明；懂道理；④ 知道；了解。(3)

但是，这样，“明白”之所以成为“明白”，其意义依然如故隐而不彰。而且，不免陈陈相因，了无新意。也就是说，如果还是这样继续以替代的方法，来“顺延”性地推展“明白”之义，我们的解释不会有任何创造，更谈不上新

颖。如此的作为，或可用牟宗三的“套套逻辑”(tautology)来形容：那是纯粹的复沓。

因而，有必要更换解释甚或思路，以求有以近之。或许，可将一个本来构成“词组”的“词”分解开来。如此，就会发现，这一“明白”实际上就是，有了“明”，必然就会“白”；换言之，“明”是因，“白”为“果”。不过，至于为何二者如此形成因果关系，则还是不“明白”。因此，便需再进一步，将注意力集中于“明”字。这时就会发现内中的奥妙：“明”字由两个部分组成，一是“日”，一为“月”。不过，问题是，日月同辉，如何可能？日月同辉，道出的又是什么？

但是，或许这已经不再能成为一个问题：“日月同辉”讲的是，用现代话语来说，“阴阳”的“互动”作用；换言之，也只有日月同辉，才会有“明”。这是任何一个认得这个字的人，都能真正“明白”的。因而，这里的真正问题包括两个方面：一是“明白”之中的“明”与“白”的关系的日常性的截断，导致重复性的解释不断出现；但更为主要的还在于，如此之“明”的存在论(ontology)意味，日常生活之中一直遭到忽视：在看似“荒诞”的“日月同辉”之中，我们才能归入“实存”(existence)。可以推想，只有通过一种极其“原初”的想象力，我们的祖先才能达到对存在(being)本身的认识：在那阴阳交合、生死交替、变易不住的时间—流逝之中，我们才能回到我们自身，成为人，成为时间或世间应该使之成为的“发生”。也就是说，回到了祖先以“日月同辉”的诗意描述对实存本身的“原初”的宣解，我们才能有所解会地“创造”出新的意义。再换言之，对“明白”的理解和解释，与“明”本身的“造字”指向是完全一致的，那是回归“阴阳”未分但此二者又时时在相互“斗争”的所在，也就是“原初”的所在。只有在这里，我们的实存本身、我们对之的理解，以及由之而来的解释，才可能是“正确”的。

“日月同辉”意味着，在阴阳交接、生死互动、明暗同在的境地，我们才能达到“原初”的境界；也就是在这里，我们可以“回到”一个最为正常的生存状态，即动态。

这样，以此来理解荷尔德林诗中之“明”，也就有了既定的儒家的“变易”

思想的基础:"原本在家"的,如海德格尔所说的,永远是行走在路上的,是一种过程的体现,也就是一种发生(*Ereignis*)。

3.3 荷尔德林的赞美诗《伊斯特》之中的"明"及其汉译问题

现将《伊斯特》这首诗的第三阕之中对"明"的歌吟的几行诗、逐字的对译、一个英文译文以及两个汉语译文录出,然后再做解释。

(1) 原文

Ein Zeichen braucht es,

Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn

Und Mond trag im Gemüt, untrennbar,

Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und

Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.[4]

(2) 逐字对译(及词性和语法注解)

Ein Zeichen braucht es,

一个,符号,需要,它(中性代词 es,也可以理解为形式主语 it),

Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn

不是,其他的,坏的,和,好的,以使,它(中性代词),太阳

Und Mond trag im Gemüt, untrennbar,

而且,月亮,带着,在心里,不可分离(形容词),

Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und

而且,继续走,白天和黑夜也,而且

Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander.

天上(名词),温暖,感觉,从,互相。

(3) 译文 1

A sign is needed.

Nothing else, plain and simple, so that sun

And moon may be born in mind, inseparable,

And pass on, day and night too, and

The heavenly feel themselves warm by one another. (William McNeill 与 Julia Davis 英译)[5]

(4) 译文 2

有个寄托,

不为别的,总得让

日月在它心头交辉,

昼夜在它心头更替,

让天国的神灵彼此感到温暖。(顾正祥译)[6]

(5) 译文 3

它需要一个征兆,

舍此无他,不论好歹,以使它

在心灵里承担起日月,拆不散,

并走去,昼夜不舍,而

那些天上的在彼此身上感到温暖。(刘皓明译)[7]

依上文,只有回到"明"所昭示的那种"原初"境界,我们才可能宣解事物的意义。荷氏之诗,自然不能例外。这样,首先,将 *Zeichen* 译为"寄托"便是不正确的。原因是,那并不能达到"让事物回到自身"的基本要求。"寄托"只有在另一种较弱的力量需要之时,才会对力量较大的一方"有所托付",而如此"依托"的东西,只是一种"手段",还不能形成或达到它"本身"。同样的,"征兆"也只是一种"表征"或"征象"。如此,则 A 并未能归属自身,反倒成为 B。因此,有理由认为,还是应依海德格尔之所说,翻译也要像诗一样,让事物以其自身面目"来到语言"[8]。因此,或可以"符号"为选择,只

不过，其意应为“符合语言之基本要求，因而，呼号着自身”的某种力量。

其次，或有必要对刘皓明的疏解做一分析。因为，这是目前为止我们所能见到的唯一对这段诗句的解释：

> 像莱茵河和伊斯特河这样的大河有天上和地上两个原因：首先在地上，它们【在干地流并非徒然】，因为它们起一个【征兆】的作用，这个征兆就是上天的征兆，因为它们能以它们的水反映天上的日月和昼夜：【以使它/在心灵里承担起日月】。除了上天的，它们还有把地上对立结合起来的功能：干与湿，先与后，远与近。其次从天上的角度说，莱茵河和伊斯特河都是【上天的儿女】，是【至高者的喜乐】，【那些上天的】由于必需通过不是完全神性的必死的人或英雄来【在彼此身上感到温暖】，也就是说，来获得自我意识，所以它们需要莱茵河和伊斯特河这样令众神喜乐的儿女。[9]

对此一疏解，我们不懂的地方不少。首先，两条河“有天上和地上两个原因”是要说什么，不能“明白”。其次，为什么“它们”二字在第一句之中出现四次，是否合乎汉语的一般习惯，这样行文有无宣解原文意蕴的可能性，也一样是不“明白”。再次，为什么一个存在者与另一个之间，只能“在彼此身上感到温暖”，而不是如顾正祥之所译，“彼此感到温暖”，还是不能“明白”。

不过，有一点是“清楚”的，这样的译文和疏解，的确背离了一个基本的要求，即存在者必须先行进入存在，依此作为出发点，才能说我们触及的是事物本身。若像刘译及其解说这样，是不能达到这一目的的。用本章的话来说，“明”并没有发挥作用。

总结的话，似乎可以说，由于没有对准事物本身，或曰偏离了事物存在之“明”，刘译及其解说是不足以表征出荷尔德林的诗意的。

那么，似乎就应重做解释。可以认为，不管是莱茵河还是伊斯特河，它们之所以成为“河流”，之所以能够“流”，正是因为它们首先是“河”，也就是，

首先是其自身，因而，“流”也就有了可能的现实性。而这意味着，它们绝不是“征兆”，或者说，首先不是什么“征兆”，而应是“符号”本身：它们印证自身的那种与其自身“相符”的“号”——叫声——言语——语言，用海德格尔的话来说，河流尤其是伊斯特河“来到语言”，是一定会说话的。只有在第二个层次的意义上，它们才能成为“征兆”，比如在相对于“天”和“地”，与“人类存在者”相对的时候等等情况下。“河”求静，“流”必动；“河”静止于其自身，而“流”则表示它从其自身涌出，并且持存其中。

因而，诗中所叙的“太阳/和月亮，不可分离”，正是汉语之中的“明”字的另一种表达。而这是不是说明，荷氏“精通”的是“东方的辩证法”，所以才会如此令人称奇地“改写”一个充溢着生命哲学力量的汉字？我们无以求知答案。但有一点是“明白”的：“河流”之所以“流”，是因为它们首先不是作为“天上”的“征兆”(来“流走”)的，而是作为自身之“流”来“奔流”的，它们理应回归自身，并且在这样不断的“回流”之中“体”现自身。这也就是，汉字“明”的意义，不管是太阳，还是月亮，不管是大阴，抑或大阳，不管是生死、明暗、日夜，还是其他“别的对子”，这样的“河”之“流”都能尽数将之包揽其中；而且，正是因为它们拥有如此“持阴而抱阳”的伟大力量——“原初”力量的写照，才可以说，“河流”在第二层次的意义上，可以给我们带来这样的“征兆”：世界上所有的一切，都是“负载日月”的，亦即都要将“日月抱持在心中”(bear in mind)。不如此，万事万物便是不可想象的，甚至世界本身也一样不可想象。因此，河流的存在，才会是一切存在的“征兆”。

荷氏所描写的“日月抱持在心中”，岂不正是“明”所昭示的人与存在关系的最佳写照？不过，海德格尔虽以一个学期讲解了这首诗之中的“哲思”，但他只是抄录了这首诗，在对“原初”之“回家”详加阐述的同时，并没有对此段描写进行任何解说，这是不是意味着，他还没有关注到儒家的基本思路或倾向，即在“变易”的大“道”上去把握人生实存，进而去冥思一切所从自而来的那个“原初”？

3.4 海德格尔的“明”与汉语之中的“明”的儒家意向

不过，若是细读此书，还是能从他的讲稿的核心主题之中，看到那里仍然有一“明”字在发挥着至关重要的作用。换言之，儒家的“阴阳之变”，与其有关“回家”，亦即回到“原初”的思路，趋向是一致的。再换言之，完全可以将这一讲稿之中有关“旅程化”的论断视为方法论性质的东西。而这也就意味着，“明”的那种“阴阳交合”的儒家思想指向，在他别的著作之中也应该是一样有效的。

首先，此书的英文译者特地强调：“海德格尔将很多德语词及其同源词交织起来，使之产生共鸣——此一特色，在他每一个文本之中都可看到。”(10)其次，他在多处不断重申他对荷尔德林笔下的河流的论断：“此一河流是旅程化的处所性。此一河流是处所性的旅程化。”(11)如此反复申说，再三致意，突出主题，大有深意存焉。旅程化(*Wanderschaft*，journeying)一词本身的构造就是“名动”兼具。其中“动中有静，静中有动”的意味，很明显是海氏用词的诗意的表征。与荷尔德林的伊斯特河一样，所有生命的存在样态必然都要依此而行，否则也就无所谓生命。

海德格尔并没有专门解释荷尔德林有关“明”的诗句，但并不是没有谈及“明”。就在此书的第二部分，论及索福克勒斯的《安提戈涅》合唱队的入场歌“噫，大阳之章/如斯光明洋洋，/流彩纷披，耀耀兮，/底比斯七门高墙”(12)时，他强调指出：“入场曲以向冉冉升起的太阳的呼唤开篇，那太阳此时正以最为耀眼的光芒照射在城池上。不过，这同一首歌也已经暗示，某种阴暗化向已经照亮的东西猛然冲来，[这是]一种必须对之加以清理和决断的阴暗化。升起的光芒给予未被遮蔽的东西以空间，因而，与此同时，也给予了对黑暗、阴暗化以及阴影的承认。”(13)这里论述的，明显就是本文所说的那种“原初”之“明”。

不过值得注意的是，第一，海德格尔称荷尔德林笔下的伊斯特河是

"谜";第二,他上述的论断无人理解。海氏称这一论断是不得已而为之的,甚至强调"此一河流是一 *Rätsel*,亦即一谜。我们不应该欲求对之加以'解决'。不过,我们又必须尝试将谜作为谜拉得离我们更近一些。为了达到这一目的,我们选择了特色性的非诗意的论断:此一河流即为旅程化的所在性,此一河流即为所在性的旅程化"[14]。他还指出:"即使那些曾经理解了这样的论述的人,也并不能在任何时间理解它们,不论是什么时间。"[15]那么,为什么他会有这样的断言?

在他看来,属于自己的,是最难触及的,因而才需要像这条河流那样"倒流"回去,归根求源,以求保持生命的开拓。正是因为真正属于自己的偏偏又是最难获致的[16],所以,才需要如此"逆流而上"。他认为,这是长期以来形而上学及其现代"产物"——"机器技术"[17]所造成的。也就是说,本来非常"淳朴"的道理,经过了现代人"太多的知性"[18]的浸染,几乎已经面目全非。"回家"之路变得非常艰难。

另一方面,我们的问题是,如果承认海德格尔的思想,如其论述所不断显示并且在文中不断突出的就是如此的"动一静"结合,那么,阴阳之道明显已在其中发挥作用,而且很可能是至关重要的作用。这是因为,新旧替代、生老病死,或曰变易不住的动态,也就是"逝者如斯夫,不舍昼夜"的另一种表达。为什么反复申说甚至强调,只有在"诗人的诗人"那里,才会见到如此"原初"的"踪迹"?难道说,孔夫子比这样的"诗人的诗人"还更"诗人"?或许,除了这个结论之外,我们得不出别的推论。

因此,或可认为,"明"所昭示的阴阳之道,应该就是海氏的一种方法论。也就是说,此一方法论,如英译者对他的表达方式所作的解说所肯定的,也应该在其他地方有所显现。我们发现,以"明"来领悟其"澄明",而以"幽"来宣解他的"语言之静默",也就是从阴阳之道入手,去理解他的思想指向,应该也是可行的。要说明的是,尽管按照一般的解释,如"明幽相隔"所显示的,"明"与"幽",一"明"一"暗",或一"阳"一"阴";但是,就其基本的构造及其在汉语之中的意涵而论,二者仅在字面上存在差异。海氏告诉我们,以其本质存在的,都必"出自本质和反本质的统一"[19],此之谓也。

3.5 海德格尔的“澄明”之“明”及其“语言”之“静默”的儒家意味与启示

3.5.1 “澄明”之“明”的非柏拉图倾向

尽管海德格尔并未在其讲稿中宣讲儒家的思想，但他的“澄明”的“真理观”明显呈现出与儒家思想倾向的契合。专门研究海氏哲学与东亚思想关系的梅依援引海氏如下的论述：

> 然而哲学知晓澄明之无。哲学当然谈论理性之光，却从未留意于存在之澄明。[20]

不过，如此之“澄明”又指的是什么？海德格尔的一个注释解释：

> 解蔽(*Alētheia*)——敞开(Openness)——澄明(clearing)——光(light)——闪耀(shining)[21]

证之于《存在与时间》，就会明白，其中就包含着特定的儒家指向的那种“明”：

> 在存在者层次上用形象的语言说到人之中的 lumen naturel［人性之光］，指的无非是这种存在者的生存论存在论结构：它是以它的此的方式存在。它是“已经澄明的”，这等于说，它作为在世的存在其本身就是敞亮的——不是由其他存在者来照亮，而是它本身就是明敞［Lichtung］。唯对于从生存论上如此这般已经敞亮的存在者，现成的东西才可能在光明中得以通达，在晦暗中有所掩蔽。此在从来就是携带着它的此。不仅实际上此在并不缺乏它的

此；而且，此在若缺乏这个此就不成其为具有这种本质的存在者。此在就是它的展开状态。[22]

就构词来看，既然是“日月同辉”，那么，在根本上，任何事物都需要像荷尔德林所说的那样，将之“抱持在心中”，如此，“明”并非来自外部，而是发自自身。有了此“明”，就等于有了由其“明”所“照亮”的那个“此”。这也就是说，“明”本身可以印证海氏这里所说的“它的此的存在方式”。如此，从上文对荷尔德林诗句的分析来看，“明”实际上意味着，至少，海德格尔的思想是与“阴阳”的“变易”相通的。

有关“澄明”，论者指出，“*Lichtung* 与 *lichten* 源自 *Licht*，亦即‘光明’，但已经丧失这一联系，因而标准用法的意思是，一片森林之中的‘空地，林中空地’，以及‘清理出’一片区域。海德格尔将它们与光明的联系加以复原，这样它们的意思就成了‘照亮，去照亮’。他的用法受到了柏拉图的洞穴之喻的影响’”[23]。果真如此，那一定是受到了柏拉图的“负面”影响。因为，向“前苏格拉底”的回归的那种新的“开端”，要求的是对“明”的肯定，而这样的肯定在柏拉图那里只有“光明”的一面，至于“阴暗”的那一面，他是全然否定的。不消说，海氏的“澄明”则兼顾两面，只有如此它才可能是“原初”性质的。[24]而这便与儒家思想之“明”的“阴阳交合”取向形成完全的一致。在另一处，海氏对“澄明”解释：

> 澄明(*lichtun*)，某物意味着：使某物变亮，变得自由和敞开；正像在林中开辟出一块空地那样。澄明就是最后所归结的空间的敞开。[25]

不过，梅依之所论，是依据史料和海氏著作展开的。因而，他“令人信服”地指出，海氏所接受的，或者说，他能从“东方”领略到的或许也就是其哲学的新的“开端”问题之中所接受的，“道家”以及“佛教”，尤其是“禅宗”的意趣。相反，我们认为，作为更为根本的契合甚或影响，还应从儒家那里发现。

比如，海氏在《哲学的终结和思的任务》一文之中，在强调“一切形而上学（包括它的反对者实证主义）都说着柏拉图的语言”[26]的同时，着重指出：

但在哲学之事情及其方法中未曾思的是什么呢？思辨辩证法是一种哲学之事情如何从自身而来而为地达乎显现并因此成为现身当前（*Gegenwartt*）的方式。这种显现方式必然在某种光亮中进行。唯有透过光亮，显现者才能显示自身，也才能显现出来。但从光亮方面来说，光亮却有植根于某个敞开之境，某个自由之境（*Freien*）；后者能在这里那里，此时彼时使光亮启明出来。光亮在敞开之境（*Offenen*）游戏中游戏运作，并在那里与黑暗相冲突。[27]

事物之进入存在，首先是因为有一“空间”或“空地”，其次，它们之所以“显现”，是因为有“光亮”先行存在。再次，此一“光亮”必然是与“黑暗”相伴相随的。最后，如此的“辩证法”不就是“阴阳”的相辅相成，或曰二者“同生共长”的那种“同属一体”吗？既然如此，在海德格尔的对“新的开端”的“思”之中，是不是就可以说明，不可避免地含有儒家的“阴阳变易”之“道”？甚至是不是可以说，后者在为之“置基”？

在同一篇文章之中，海氏强调：“光倒是以澄明为前提的。然而，澄明，敞开之境，不仅是对光亮和黑暗来说是自由的，而且对回声以及声音的减弱也是自由的。澄明乃是一切在场者和不在场者的敞开之境。”[28]“光亮”与“黑暗”同时显现并维系于“澄明”，后者才能成为“整体”或“一”；同样的，“声音”之升之降，也只有维系于这一个“所在”，后者本身才能成立。此一辩证法，的确也就是儒家思想所说的那种阴阳无可分割的动态。海德格尔在另一处说得就更清楚了：

但是倘没有澄明，就没有光亮。就连黑暗也少不了这种澄明。[29]

的确，“日月同辉”要求的是，太阳与月亮同时出现或“显现”，只有如此，在它们作为自身以其自身面目显现的同时，才可确保那个整体，那个“一”，亦即“澄明”之“在”。《道德经》第十六章中说，“知常曰明”，诚为不刊之论。不过，这是不是可以说，海德格尔试图破除形而上学的千百年的束缚，使哲学重启“开端”的努力，其本身所承继的传统，也就不能完全像研究者们所说的那样，一定来自西方？或者，退一步而论，即使不是西方，也一定完全是道家或释家，才对他起过主要作用？

举例来说，梅依的书中，收有《东西方对话：海德格尔与老子》一文，作者伯格勒为说明“大道发生”(*Ereignis*)与“方法”(the way)的关系，特地提及海德格尔的文章《思的基本规律》(“*Grundsätze des Denkenz*”)。在论及海氏所说的“为了在白昼望见星星，易朽之人的思想必须让自己沉入黑暗深井”[30]之后，作者马上转向对柏拉图的讨论，并提出：“自柏拉图以来，太阳就一直是神圣理性的象征。在阳光普照之中驱散黑暗，化育万物，但是星星升起则只是为了处于黑暗及其神秘深度之中的我们。”[31]如此论断，正因为丢开了“原初”，因而对“明”的存在论意味了无所知。这样，“明”便只有“光亮”的一面(“阳”)，而“黑暗”的那一面(“阴”)则已经弃而不顾。而这不就是柏拉图的“洞穴之喻”的一个实质性的走向吗？在那里，只有“真理之光”，也就是只有“独一”的“光亮”，而见不到必然与之同在并且与之构成的“澄明”的“阴[阳]之暗”。也就是说，海德格尔之所以要走向“前苏格拉底”，就其“澄明”的“真理观”而论，一定是柏拉图的反动。而在这里，依照这位论者的解释，我们是看不到“明”的“原初之光”的。因为，这里只有在存在论意义上本来就不能成立的“光亮”。于是，“星星的升起则只是为了处于黑暗及其神秘深度之中的我们”。

以此为例，或可说明，仅仅止步于海氏与道释二家的联系，是很难说明现世、此世的真正的生活之中的人，其实存，在“原初”意义上，究竟是什么面目；而且，或许也会与海氏所意欲重新设计的那个新的“开端”拉开距离。

3.5.2 “粹”之“优雅”与儒家之“幽”

有关误解，若是就儒家思想来说，还可再举出一例。这就是，海氏对日

语之中的“语言”(“言葉”)一词的“领悟”。他指出,那是“静默的存在应和于居有中显示的道说之沉静的无声和谐”[32]。但伯格勒认为:

> 自从柏拉图以来,理性通过“和谐”使世界成为一件艺术品;施莱尔马赫(Schleiermacher)的《宗教讲话》(*Reden über die Religion*)也将和谐归之于宇宙以及宗教灵媒,但是将古代的和谐概念分解成直觉和宗教情感。海德格尔很可能是借用了从禅宗著作中翻译过来的思想,将和谐理解为“精神的优雅”和“静默”。参见铃木大拙:《禅宗和日本文化》(*Zen and Japanese Culture*)(Princeton 1970)。[33]

这里的疑问是,设若“和谐”仅是一种“宗教”情感,那么,回到“原初”或曰“面对事物本身”是否会最终变为单纯“面对上帝”或曰其他某个“超验存在物”,进而避开真正的“生活世界”意义上的实存?而且,就与日本人对话的这一特定语境来说,既然是讨论语言,那应该是人的语言,而不是或也不可能完全是“神”的力量的体现。也就是说,在这里,论者又一次抓住一面,丢掉了另一面,一如他对“原初之光”所做的论述。

既然最为重要的就这样被忽视了,那么,海德格尔的“和谐”也就不可能被判断为(完全)“宗教”性质的,而是应该在存在论意义上加以推论。而这一推论,就哲学思想的世间情怀或世俗化而论,或许也只有儒家可以拿来做参照,用以论述他的“语言”的“和谐”的真正内涵。就此而论,我们认为,此一“和谐”,若以“精神的优雅”与“静默”而论,正可以儒家经典《诗经》第一首诗《关雎》的前两个字来体现:“窈窕”。

辜鸿铭在其《春秋大义》(*The Spirit of The Chinese People*)之中对此所作的解释是:

> “窈窕”二字与“幽闲”具有同样的意义。字面上看,“窈”指的是幽闭、温顺、娇羞;而“窕”意为有吸引力、幽雅(*debonair*)。“淑

> 女”指的则是一位纯粹的、纯洁的女孩子或妇人。因而，在这里，在中国最为古老的爱情歌曲［引者按，这里指的就是《关雎》一诗］当中，也就有了中国女性的典范（ideal）三种根本的素质。这就是由*debonair*以及最后还有纯净或纯洁所表达的那种对幽居的热爱、羞怯或自我克制（*pudeur*），妙不可言的优雅和魅力。她是纯洁的；她是娇羞的，自我克制；她是有吸引力的，也是幽雅的。[34]

此书初版是在1915年。他以英文写作，影响是世界性的。或许，海德格尔注意到了此书，亦未可知。但就“窈窕”与“幽”的关系而论，其中的确有发人深省之处：

> “幽”，许慎《说文解字》之中的解释是：“幽，隐也。从山中𢆶（yōu），𢆶亦声。”（《𢆶部》：“𢆶，微也。”）段玉裁注：“幽从山，犹隐从阜，取隐蔽之意，从𢆶者，微则隐也。”罗振玉《殷释》：“古金文幽字皆从火从𢆶，与此同。隐不可见者，得火而显。”[35]

“幽”的意思是“明中见暗，或黑得发亮”，因而具有强烈的“原初”意味。故而，“优雅”更准确的表达方式应该是“幽雅”[36]，即是“既明又暗”，也就能形成“生死相依”的动态之中的“雅致”或“唯一正确的生存之路”（“雅”即“正”）。由此可联系上《红楼梦》之中的林黛玉。小说以浓重的“幽”的笔墨，将之描述为生存于这一最为“中国”的境界的代表人物。正是由于这一原因，才可将之视为最美的人。也就是说，“幽”之境既是实存本身的“原初”，因其最为难以触及[37]，这样，也就成了最为崇高的审美境界。[38]

那么，由“幽雅”或“幽”本身所带来的“静默”，当然就是最具力量的。因为，只有在它那里，才有“原初”呈现。因而，合理的推论是，也只有在那里，才会有“原初的和谐”。不论是从中国最早的抒情诗，还是作为“中华文化小说”（周汝昌语）的《红楼梦》，我们都可看到儒家思想对“黑而明”或“暗而亮”的“幽”之“原初”推崇的审美情怀。

如此，海德格尔的“和谐”，也仍然可以自“原初”之“幽”的角度加以审视；如此，也就会发现，这样的“幽”所带来的不仅是文化意义上的“幽雅”或曰“优雅”，更多的则是一种“根本”指向或指向“根本”的力量：在那种永远是支配性的“阴阳”的运动之中，才会有真正的“和谐”以其自身之所是呈现出来。

再返回来看梅依就海德格尔对“粹”的解说所作的追溯，或可注意到一样的问题。梅依指出：

> 海德格尔对“粹”的解释与九鬼的理解几乎完全不一致。海德格尔的作法与其说是思想家的作为，不如说更像诗人，他让“日本人”说道：“粹是优美（*das Anmutende*）。”（43/140）然后，他又通过引证席勒的“优美与崇高”（*Anmut und Würde*）对这一解释稍作变化，为了把“‘粹’——眼下译作‘优美’——从美学领域，也从主体—客体关系中分离出来”（44/141），并以一种准诗歌的表达这样表述道：“日本人：‘粹’是光明寂静之大欢喜的吐纳（‘粹’是照亮着的喜悦的寂静之吹拂[孙周兴译文]），‘探询者’又深入阐述道：‘那么在字面上你是把欢喜把握为向寂静的隐遁和吸引。’”
>
> 这种解释与“粹”毫无干系，“粹”反而指“别致”或“优雅”，或者作为形容词，意思是“优雅的、别致的、微妙的、机智的、漂亮的、精致的、有品位的”，Michiko Yoneda 推测，海德格尔在这里插进了（芭蕉意义上的）“风雅”意味。不过，我们有理由推测，海德格尔反而是在与席勒“优美与崇高”的关联中运用本和的文本的，文章中本和是在解释日语“幽玄”一词语境中提到“优美”（*Anmut*，Grace）的。或许海德格尔对“粹”的“光明寂静之大欢喜的吐纳”解释的灵感就得自对本和表述的组合。[39]

既然海氏并未依照专门写有《粹的结构》一书的九鬼周造的解释，而梅依对奥斯卡本和的《世阿弥与能剧精神：十五世纪深奥的美学作品》一文的

“运用”又属于“推测”之词，那么，海德格尔对“粹”的解释，似乎就不能仅仅根据现有的有关文献展开推论。我们认为，若是回到更大的“亚洲”背景，将儒家思想引入其中，或更能说明问题。因为，海德格尔在此一“对话”里尽管是专门谈“粹”，但其目的是要对“语言”加以说明，也就是对“原初”在语言之“诗”中的显示加以解说。在此意义上，字面解释是达不到“追溯”要求的。

这样，从这里的汉语译文来看，“吐纳”因其“气息”的“一出一进”或可印证“阴阳”的“和谐”，但在“寂静”之中则不是这样。或许，译者未能重视“原初”的“动静交集”或“交际”意味。一个比较好的替代，有可能是“静默”。前者有“寂静无声”的意味，可解为“无声”；后者则可能引向“默默无语”，可说是“有音”。而且，二者在构成上，也一样互为反动，同时又自然形成一体：“静”有“清净”之求，“颜色”是“青”，若解为“绿”（而不是“黑”），则可谓“亮色”；而“默”则表现为“无声”的态势，“音色”属“黑”，可解为“玄”，故能称之为“暗色”。如此，一动一静，一明一暗，或能比较好地传递出海德格尔的事物来到语言，变现出“原初”之态的意味。

就此反观梅依的解说，反“主体—客体”的二分突出的是，回到二者尚未区分的那种动态，也就是“原初”。但他又将“日本人”所讲的（也就是海德格尔所要讨论的）对“粹”的界定“‘粹’是光明寂静之大欢喜的吐纳”，以及海德格尔以“探询者”之名所说的“向寂静的隐遁和吸引”完全断定为“与‘粹’毫无干系”。如此，则“静默”的确变成了一种文字意义的解说，而与海德格尔对“语言”诗意的探寻，真的是“毫无干系”了？

因此，若一味专注于文字疏解，或能追溯词语的来历，但并不一定能达到对“思想之源”的解释。若如梅依所说，海氏真的参照或运用了本和的“幽玄”，那么，仍可再做思想上的追溯。而其最终的结果或应是，“幽”已如上述，是“阴阳交接”的地界，意味着最为剧烈的力量的“原初”的“显现”。也就是说，它与“明”一样是儒家思想之中的那种“原初”，尽管在字面意义上二者一明一暗。这一解释，转之《道德经》，其第一章之中的“玄而又玄，众妙之门”或可做如此的理解：那个“门”，可解为儒家所说的“幽”，因为那里集中着“原初”之“在”的力量，而“玄”则是“在场者”进出其中以印证其“妙”的表现。

如果上述解释还有些道理的话，似乎就可认为，思想的探源不能止于一端，而一定要关注八面来风。而梅依此书大段解说的是海德格尔的道家、释家的思想倾向或有关倾向对他可能的影响。但他似未能深入一步进入“原初”。尽管这样的工作的确有益于我们对海德格尔的文字的意义的理解，但毕竟会让人有未达一间的感觉。

3.6 小结

如果我们把“明”所表征的阴阳之道视为儒家建构宇宙的“原初”之“道”，那么，它自然也可作为一种“思想方法”来运用。尽管我们并没能在海德格尔本人对《伊斯特》这首诗的解说之中看到他对一个作为对其极为重要的“研究方法”的东西做出解释；同时，我们也没有能在别处看到，他是否曾经对儒家著作进行过一定程度的研读，尽管有关可能无法排除，但是，可以强调的是，就“明”一字所含有的“存在论”意味而论，海德格尔与儒家二者之间所产生的如此的契合，或只能说明，后者的基本思想应该能够成为一种“反形而上学”的力量，有助于我们将事物拉向生活本身。这样，儒家思想便不能丢弃于“前现代”的某个地方。另一方面，由荷尔德林的赞美诗之中对“明”的歌吟来看，说不定，他也一样在某处以某种方式阅读过儒家经典，进而才能写出“抱持日月于心中，不可分离”的诗句来。不管怎样，跟在海德格尔那里一样，这位诗人所歌吟的，也就是“原初”之“明”的奥秘。这一点，倒是十分值得注意的。即使二位对儒家一无所知，那也只能说明，“阴阳”及其“变易”的思想，不论对“诗人的诗人”的真正的“诗”，还是对希望破除形而上迷障的哲学家的真正的“思”，都可以起到某种程度上的“置基”作用。在此意义上，儒家思想理应在世界之“诗”之“思”之中，拥有它应有的位置，进而彰显出它本应具有的力量。

注释

(1)(4) Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*, 第 53 卷, 第 143、4 页, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995 年。

(2)(20)(21)(25)(30)(31)(32)(33)(39) 莱因哈德·梅依著, 张志强译:《海德格尔与东亚思想》, 第 1、60、59、62、213、214、82、210、34—35 页, 北京: 中国社会科学出版社, 2003 年。有关海德格尔对道家思想的接受, 是有历史文献记载的; 他本人的有关论述, 也已经译为汉语。张祥龙所著《海德格尔思想与中国天道: 终极视域的开启与交融》的"附录"之中就收有海氏《思想的基本原则》(Grundsaetze des Denkens, 收入海氏《全集》第 79 卷)的有关论述, 下引其中三段, 进而对之略作评述:

> 我们冷静地承认: 思想的基本原则的源泉, 确立这个原则的思想场所(*Ort*)、这个场所和它的场所性的本质, 所有这些对我们来说都还裹藏在黑暗(*Dunkel*)之中。这种黑暗或许在任何时代都参与到所有的思想中去。人无法摆脱它。相反, 人必须认识到这种黑暗的必然性而且努力去消除这一偏见, 即认为这种黑暗的主宰应该被摧毁掉。其实这种黑暗不同于昏暗(*Finsternis*)。昏暗是一种赤裸裸的和完全的光明(*Licht*)缺失。此黑暗却是光明的隐蔽之处(*Geheimnis*, 隐秘), 它保存住了这光明。光明就属于这黑暗。因此, 这种黑暗有它本身的纯洁和清澈(*Lauterkeit*)。真正知晓古老智慧的荷尔德林在他的诗《怀念》第三节中说道: "然而, 它递给我/一只发散着芬芳的酒杯, /里边盛满了黑暗的光明。"
>
> 此光明不再是发散于一片赤裸裸的光亮中的光明(*das Lichte*)或澄明(*Lichtung*): "比一千个太阳还亮。"困难的倒是去保持此黑暗的清澈; 也就是说, 去防止那不合宜的光亮的混入, 并且去找到那只与此黑暗相匹配的光明。《老子》(28 章, V, v. 斯特劳斯译)讲: "那理解光明者将自己藏在他的黑暗之中"["知其白, 守其黑"]。这句话向我们揭示了这样一个人人都知晓的但鲜能真正理解的真理: 有死之人的思想必须让自身没入深深泉

源的黑暗中，以便在白天能看到星星。更困难的是将这思想的清澈性作为收拢来的光亮去保持。此光亮只愿如此这般(*als*)地发光而已。那只愿发光者并不闪耀(*leuchtet*)。对于合乎思想规范的知识的严格表述也只愿这样发光或显现，以使得这规范的内容和它的绝对有效性对于每一个人都是明白无误的。

然而，对于本文题目"思想的基本原则"的首次解释却立即将我们引入了黑暗。无论这原则出自何处，不论它出自思想本身或出自那思想必须在基础之处加以思考者，或根本就不出自这两个来源中的任何一个，这基本原则的出处都对我们隐而不见。此外，通过黑格尔对于思想的辩证法式的解释，这思想的规范也失去了它到那时为止还有效的形象和角色。(引自张祥龙著，《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》，第447—448页，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年；张祥龙著：《海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融》(修订第3版)，第342—343页，北京：中国人民大学出版社，2011年)

这里的"黑暗"与"光明"的关系，在海德格尔的论述之中，显出别样的特色。第一，"黑暗"之外，又"多出"一种"昏暗"，可以让人联想到"认识之不明"。第二，此一"昏暗的认识"，最终又可以与黑格尔的"辩证法"联系起来。因为，若依《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中的论述，则黑格尔属于典型的柏拉图主义。这说明，他并没有达到真正的"辩证"。第三，海氏强调，"黑暗"与"光明"的关系，很少有人"理解其中的真理"。这也是与《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中所说的没有人理解"旅程化的处所性和处所性的旅程化"的观点相一致。如此看来，只有"阴阳之道"才是真正的"辩证法"，因为其中并不含有"西风压倒东风"的倾向；而且，其包容的态势，或许对西方思想来说，是比较陌生的。也就是说，我们还是认为，既然《易经》是"群经之首"，那么，老子的"知白守黑"应该是"其来有自"，而其"修道"的奥妙若是脱离开人群和社团，而仅仅关注个体，那么，仍然不及于孔夫子的伦理学思想对于"在世之在"的作用和意义。而且，老子"小国寡民，老死不相往来"(《道德经》第八十章)的思想不利于

“阴阳”的社会化和日常化,也一样无益于人际的交往。

(3)《(汉英双语)现代汉语词典》,第1353—1354页,北京:外语教学与研究出版社,2002年。

(5)(8)(12)(13)(14)(15)(16)(17)(18)(19) Martin Heidegger 著,William McNeill 与 Julia Davis 英译,*Hölderlin's Hymn "The Ister"*,第5、11、51、52、32、34、21、53、52、52页,Bloomington 与 Indianapolis: Indiana University Press,1996年。

(6) 荷尔德林著,顾正祥译:《荷尔德林诗选》,第121页,北京:北京大学出版社,1994年。

(7) 荷尔德林著,刘皓明译:《荷尔德林后期诗歌》(文本卷,德汉对照),第453页,上海:华东师范大学出版社,2009年。

(9) 刘浩明,《荷尔德林后期诗歌》(评注卷下),第865页,上海:华东师范大学出版社,2009年。

(10) William McNeill 与 Julia Davis,"Translator's Foreward",Heidegger 著,William McNeill 与 Julia Davis 英译,*Hölderlin's Hymn "The Ister"*,第ix页。

(11) Heidegger 著,William McNeill 与 Julia Davis 英译,*Hölderlin's Hymn "The Ister"*,第32、33、35、39、42、43、47、48、52—54页等处。

(22) 海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订:《存在与时间》(修订译本),第154—155页,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年。

(23) Michael Inwood,1999,*A Heidegger Dictionary*,第238页,Oxford: Blackwell Publishers,1999年。

(24) 孙周兴指出:“存在‘显’而为存在者之存在;但此一‘显’即‘隐’,存在‘隐’入存在者中才成其本身。”见孙周兴著:《语言存在论——海德格尔后期思想研究》(修订版),第16页,北京:商务印书馆,2011年。此外,论者指出,海德格尔在对希腊语表示真理的alēthia一词的疏解之中强调,自柏拉图以来,“我们就丧失了隐蔽的观念,因而也就丧失了a-lētheia的否定词的力量:光是常在的——从来都没有被开关——因而可以将任何人看到的一切揭示出来”。

(Michael Inwood, p. 14)这一观点可以作论者自我反驳的依据，似乎也可以帮助我们认识“遮蔽”与“解蔽”之“原初”的“统一”，与儒家“阴阳之道”的一致取向的意义。

(26)(27)(28)(29) 海德格尔著，陈小文、孙周兴译:《面向思的事情》，第69、67、68、70页，北京:商务印书馆，1996年。

(34) 辜鸿铭，*The Spirit of the Chinese People*，第84页，北京:外语教学与研究出版社，1999年。

(35) 胡培俊编著:《常用汉字字源字典:常用字源流探析》，第769页，武汉:崇文书局，2012年。

(36) 王引之指出:“训诂之要，在声音不在文字。声之相近者，义每不甚相远。”见《经义述闻》，第13页。转引自何新著:《大易新解》，第12页，北京:时事出版社，2002年。

(37) 海德格尔指出:“人类存在者起初还不是而且的确也永远不是‘属于自身’的，或者说，还没有经过在其中属于他们的东西的任何自我的制作。不过，在这样的情况下，居于自身的之中是最后到来的东西，因而，也就很少成功，进而也始终总是最为困难的东西。”参见 Heidegger, *Hölderlin's Hymn “The Ister”*，第21页。

(39) 蔡新乐:《恕道理应成为翻译之道——以“幽微灵秀地”的英译为个案》，《外语研究》，2013年第5期，第70—75页。

4

从海德格尔对柏拉图的批判看他与传统翻译思想的不同

4.1 海德格尔对柏拉图二分法的批判

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的第一部分，有一个非常明显的线索贯穿其中。甚至可以认为，海氏对荷尔德林的译解，始终也是以柏拉图的反动为背景和言说对象的。也就是在第一部分，他对柏拉图的批判焦点——“感性与超感性”的二分，就目前翻译研究的历史回顾来看，正好可以反衬出这一学科长期以来的一个重大弊端：在批判所谓唯心主义的同时，始终坚持的就是唯心主义。而如此的“不堪”实际上突出的是翻译研究的另一个症结：“不思”；或者说，对真正的哲学思想置之不理。如此的局面的确应该引起我们足够的注意，否则，所谓的研究，即使不是毫无进步可言，也是对思想的漠视和背叛。而这样的漠视和背叛，实质上正可说明，号称一个学科的学术研究，停留和局限在一个什么样的地位。

本章的论述，先是对海氏的有关观点加以介绍，然后就其对翻译研究的最为核心的问题的冲击和颠覆做出解释，最后就有关问题进行归纳。

4.2 海氏笔下的柏拉图的感性和超感性二分

4.2.1 表征的意思及其危害

海德格尔在全文征引荷尔德林的赞美诗《伊斯特》并进而开始译解此诗之时对柏拉图进行批判。他这样做，当然是要走出形而上学的思维，推出自己全新的思想观点。

他强调：“我们在留意于荷尔德林所诗化的东西的努力之中，总是有机会测试几个世纪以来在诗歌领域以及一般意义上的诗化本身被决定的方式之中其本身一直确保有效性的一种表征形式。”(1) 这里所说的“表征形式”即为某物是另一物的“意象”“象征”或“符号”：

依照这样的表征形式，所有的河流和水流都是在诗歌作品之中，比如说，作为可构想的事件而被吟唱的，而被捕捉的。它们的确也就是这样。不过，在诗歌作品之中，这些自然的事物占有了作为某种感性的[*sinnlich*]，[亦即]作为某种能提供一种观察进而也就能提供一种"意象"的东西而被捕捉的显现的角色。不过，在诗歌作品之中，这样的意象表现的不仅仅是它们本身，而且还有一种超感性的意义。它们表达的是"意义"。感性的意象指向一种"精神性的"内容，一种"意思"["*Sinn*"]。被命名的河流以及在意象[*Bild*]之中显现出的东西是一种"象征性的意象"[*Sinnbild*]。在这一被宽范围构想出的象征性的意象的概念之下，我们也将被称为"寓言"的东西包含了进去。此字源自希腊语，恰切地道出这里讨论的问题：ἄλλο-ἀγορεύειν。ἀγορε ύειν（ἀγορ ά，开放者，亦即人群聚集的公共场地）：要以每一个人都能理解的方式，敞开地而且公开地宣扬出来。ἄλλο，另外一种什么东西，亦即宣扬出的是，与意象本身所能允许出现的东西不同的某种东西。而ἀλληγορία则是以某种东西的方式，亦即以某种可能感性地加以经验的熟知的某种东西的方式，对某种东西的一种宣扬。例如，传说与童话故事，被视为"寓言"。可与"寓言"相提并论的另一种类型的象征性意象则是"明喻"，而第三类则是"象征"。σύμβολον派生自σύμβ άλλειν，其意为拉在一起，将一个圆环的两半彼此接合起来，进而测试它们是否匹配并且彼此归属；如此，人便可识别出两半圆环的持有者本身彼此归属。此一"象征"是识别的标志，它可以将一种相互归属展示处理，进而加以合法化。在这一象征之中，也存在着某种感性的东西，那个圆环，对某种非感性的东西的指涉——关乎灵魂的某种东西——某种精神性的东西，首先是友人的归属在一起，亦即友谊。这一"象征"也是一种象征性的意象。(2)

如此,“表征”便意味着,第一,在任何表达之中,两种不同的东西完全可以重合,或曰等同。第二,此一事物的存在,并非它自身的存在,而是要由别的事物替代它的存在。而且,这样的替代、替换、代表,造就了这一事物的意义。

因此,事物之所以成为事物,或被称为事物,是因为它在“被替代”的前提条件下,悖谬地获取了“自身”,亦即得到了“替身”。在它的“替身”出现之时,它才进入存在。显而易见,这样的存在论实际上是一种“替代论”,而且,是一种使事物无法显现自身的替代论。

果然如此,事物的存在无处求索,其真正的面目无可发现,那么,它们真正的意义何以寻觅?

海德格尔的上述分析,既对长期以来一直在发挥作用的“表征形式”的历史,特别是它的希腊来源进行了追溯,同时,实际上也点出了它的危害;那么,目前在翻译研究领域大行其道的翻译观念,是不是就是这样一种“表征论”,即以“替代”“置换”或曰“换一种说法”为目的的理论观念?这是十分值得探究的。因为,如果我们坚持的是走向事物,而不是事物次一级的东西,比如属性、作用或曰意义,那么,在针对性的位置根本没有调整好的情况下,是谈不上理论思想的。这样,翻译研究领域长期以来对所谓“再现”理论(representation theory)的坚守,实质上表现出的就是一种“不思”:既不去反思理论观念的实际性,同时也不去观照它们的历史的来源和演变。如此,一方面是沉迷于既定之物,另一方面则是自我封闭。在这种局面下,所谓的理论创新,又何从谈起?

这样,海德格尔对“表征形式”的历史起源的追溯,也就是对柏拉图的批判,也就有了极其重大的历史和现实意义。

4.2.2 柏拉图主义:感性与超感性的区别

海德格尔既然强调,应该“面向事物本身”,在这样的“面向”暂时不可复得的情况下,“向事物本身回归”也就成了一种历史选择。因此,即使在批判之中,他也是在以这样的现象学的方法,穷究“表征形式”的来源:

我们也可以将我们所说的“例子”作为最为宽泛意义上的象征性意象来对待：这种东西，作为可以被感性地直观的一种例证，却以一种不能感性地把握的规则为我们提供示例并用以雕饰。“隐喻”同样也属于象征性意象——μεταφορά，[意即]转移。每一个“谜—语[在—符号—之中]”也都在某种方式上是一种象征性意象。寓言与象征，明喻与隐喻，例子与谜语，其间的区别是流动性的，并没有以并不含糊的有效性固定地树立起来。比这一区分更为重要的是，这一无所不在的框架，在这里，诸多“象征性意象”和一般意义上的象征性意象的有关变体，拥有它们的基础。这一框架就是感性和超感性的区域自己的区分。在每一次的象征运用之中，我们都要假定已经做出了这一区分。对此一区分、对它的展开及其结构决定性的勾勒，如今在西方世界已经习以为常，发生在柏拉图的思想之中。在这一思想之中显现的本质性的东西是，非感性之物，灵魂和精神的区域，才是真正的实际性，而感性的区域则是预备性的和附属性的阶段。因而，如果人在最为宽泛的意义上将感性区域指涉为“物理”区域，那么，非感性之物与超感性之物便是处于物理之物之上并超越之的东西。[3]

这样，在海德格尔看来，所谓的“表征形式”实质上即为柏拉图将世界二分为“感性”和“超感性”的结果。因为，一旦这样将世界分离开来，那不变的、持久的甚或永恒的，才是思想所要追求的；而现实之中的东西，包括现世之中的一切，甚至是人本身，则都是不断变异的，不停改变的。如此不断变化之中的那一切，都是“感性的”，因而，需要有另外一种东西来“替代”。而可以“替代”者，指向理念或理式(Form或Idea)。这样能够“替代”“感性”之物的，一定是“非感性”或“超感性”的东西。而后者才是思想家所要研究的。

因而，世界的真实，也就被改写为其效果的真实，它的意义、作用、内涵及其在人的思想之中不变的、被设计或曰被虚构出来的真实。思想家关注的，便不是真实本身，而是“真实”的派生物，甚或它的派生物的派生物。如

此“以假成真”“以无代有”或“以果为因”，最终使思想走向彻底的反动：在所谓的“真”替换下真正的“真”的情况下，世界的真面目的确已经被重重伪装起来，甚至是遭到了遮蔽。故而，海德格尔之所为，一个重要的意向即是，向事物本身的回归和回复；而且，这样的译解，又与向古希腊，也就是“前苏格拉底时期”回转，结合起来，形成了一种“双重的译解”。

也就是说，在海德格尔那里，在批判柏拉图的同时，他实际上所参照的一个理想的思想世界，也就是古希腊的那个世界。事物之真的回复，就在于一方面要打破所谓的“表征形式”的约束，另一方面即为回归“前苏格拉底”。这两种走向，统一在这里所说的“双重的译解”之中。

有了这样的认识，首先，我们应该再回到翻译研究领域，看一下思想家的批判有没有在这里出现它的影响，或者说，思想家的批判是否应该对翻译研究也产生一定的作用，这样的作用应该在什么地方显现出来。

4.3 翻译的核心问题，就是意义=鬼魂吗？

4.3.1 艺术作品的柏拉图主义美学诠释

海德格尔强调，由于柏拉图将世界二分为“感性”和“超感性”的东西，因而，艺术作品也就不被认为其自身还有什么价值，因为它们是为“超感性”的东西存在的。

> 超越或越出某物在希腊语之中被称为 μετά，与物理的东西相关，超感性的领域是元物理的东西。感性与超感性之间的区分，是从物理的东西以及最宽泛的意义上的物理学向形而上之物和形而上学的转折。感性（αίσητόν）和非感性（νοητόν）之间的此一区分，是长期以来被称为形而上学的东西的根本性的布局。如果我们要将“世界”命名为实际的东西的那种整体性，其中包括它的基础和成因，那么，我们就可以说，自从柏拉图以来，西方对此一世界的构

> 想和解释都已经是“形而上学性质的”。从那个时期开始，艺术的本质（τ έχνη,*ars*）进而还有诗歌艺术的本质，已经依照形而上学而被决定了。在整个形而上学之中，艺术作品都是因为作为某种感性的、并非为其自身而存在的东西而发挥作用；相反，关乎艺术作品的感性的东西和艺术作品之内的东西是一样的：它是在为非感性和超感性的东西，为也被称为精神性的东西或曰精神而存在着。[4]

而黑格尔的美学也就是柏拉图主义的另一种表述。海氏特地引用了黑格尔的观点来加以论证：“艺术作品之中的感性的东西，只有在它为人类精神而存在，而不是为其本身作为某种感性的东西而存在的情况下，才意味着拥有它的存在。”[5]由此而来的是，“与艺术的形而上学本质有关，我们也可以看到，所有的艺术都必须关乎象征性的意象（*ist sinnbildlich*）。这样，‘意象’（*Bild*）便代表着一般可以在感性上被构想的东西，比如声音。象征性的‘意思’（*Sinn*）即非感性之物（*das Nichtsinnliche*），后者在形而上学的进程之中以各种方式被理解、给予意义并且得到决定：非感性的和超感性的是精神之物；观念和‘价值’是理念性的。优上的和真实的就是在象征性的意象之中被感性地表征出来的东西。而艺术的本质则依据形而上学的本质和真理而站立或是跌倒”[6]。如此，从事物本身到事物的各种“表征”，再到对这些“表征”的概念化的系统性论述，也就是哲学思想，我们距离事物本身越来越远。这种“文化”不仅成为负担，而且造成了前所未有的障碍，使我们无法切近世界之真。

在形而上学风行一时、柏拉图主义始终制约着人们的思路的情况下，我们的翻译研究也一样被它所控制。

4.3.2 翻译研究之中的“意义/鬼魂”

海德格尔对柏拉图主义的批判与马克思主义经典作家对“唯心主义”的批判的主导倾向是一致的。在《德意志意识形态》一书之中，马克思和恩格

斯(Friedrich Von Engels,1820—1895)指出:

> 黑格尔的历史哲学是整个德国历史编纂学的最终的……产物。[7]
>
> 在德国历史编纂学看来,问题完全不在于现实的利益,甚至不在于政治利益,而在于纯粹的思想。这些纯粹的思想后来在圣布鲁诺那里也被看作一连串"思想",其中一个吞噬另一个,并最后消失于"自我意识"中。圣麦克斯·施蒂纳更加彻底,他对现实的历史一窍不通,他认为历史过程只不过是"骑士、盗贼和怪影的历史"。[8]

这里的"怪影"又可解为"鬼魂":"马克思和恩格斯指责圣麦克斯是在炮制一种虚幻的观念史、一种精神和鬼魂的历史。他们写道:'既然圣麦克斯和所有现代的批判哲学家都相信独立化的思想、具体化的思想、怪影曾经统治过并且还将继续统治着世界,既然人们相信以往的全部历史是神学的历史,那么变历史为怪影的历史是再容易不过的事了。可见,桑乔奉献给我们的怪影的历史,是建立在思辨哲学家们对怪影传入信仰上的。'"[9]而翻译研究领域,有可能是以这样的"意义/鬼魂"为"核心"的。

首先是奈达影响一时的翻译的界定:"翻译就在于,在接受语之中复制出始源语信息的最切近的自然对等物,首先是在意义上,其次是在风格上。"[10]自从奈达的《译意》[11]一书问世以来,"翻译即是译意"的有关观点似乎就一直统治着翻译研究。一个很有说服力的例子是,*Wikipedia* 之中有关翻译的一般常识的介绍。

> 奈达与劳伦斯·韦努迪(Lawrence Venuti)已经证明,翻译研究是一种比乍一看来要复杂得多的学科,因为译者要超越文本本身以便在一个内文本性的层面上(an intra-textual level)解构,进而在一个指涉层面上解码——评价具有文化特别性的项目、专门

用语以及形象性的语言，以获致对源语文本的理解，进而着手创造出一种翻译，不仅可以转换出既定语境之中的词语的意义，而且，还要在译者本人的语言系统的界限之内再造出源语文本的冲击力。例如，有关耶稣“遇到”什么人这一论述，就必须认真地译为一种语言，能够在“第一次遇到”“经常遇到”以及只是“遇到”之间做出区分。[12]

应该指出的是，翻译的对象仅仅是“意义”，因而，翻译研究的对象也止于意义，而没有别的对象吗？也就是说，在翻译研究家们那里，似乎翻译的对象与翻译研究的对象是同一的，那么，翻译研究还是一门“学科”吗？另一个值得重视的现象是，理论家们在突出“意义”的作用之余，大加倡导的是特定的文化对于别的文化的作用。上引这段文字，显然是在强调基督教的“冲击力”。如此的文化定向，突出的势必是文化的单一性，而不是双向交流所要求的那种混杂、融合，更谈不上交流的平等。如果一种理论，总是在试图如此将一种文化的视域强加到别的文化系统，那么，这样的翻译理论在多大程度上可以称得上“理论”，那种具有普适性的思想系统？

另一个例子是叶子南的观点。他认为，翻译要解决六对矛盾：“是直译，还是译意；是具有功能对等，还是形式对等；是强调形式，还是内容；是以始源语，还是目标语导向；是以作者，还是读者为中心；是满足作者，还是作者的目的。”他同时强调：“这六个关注点提出了不同的问题，不过，它们全都是在围着同一个基本的问题打转，因而是密切地联系起来的。”[13]这个“基本的问题”就是“意义”，或曰“译意”。不过，至于为什么要以“译意”为中心，如何“打转”，为什么非要如此“打转”，我们没有看到答案，读到的倒是一种“非理论的”论述。虽然浅白而又质朴，但是毕竟不是思辨的显现。或许，这里容不得思辨？因而，上引 *Wikipedia* 文字中有关“意义”的转译的论点，不是在说，语言作为“形式”无足惜甚至无足取，重要的就是此一“形式”所包容的、代表的或曰“表征”的“内涵”或“内容”吗？这不就是海德格尔所批判的柏拉图主义的典型表现吗？

如此显而易见的柏拉图主义，为什么会在翻译研究领域大行其道？这是非常值得追问和研究的。要而言之，我们的翻译研究，可能就是一种“不思之思”所累积而成的所谓“学科”！

为突出“意义”的根本旨归以及“译意”的核心地位，叶子南比较详细地进行了论证并且举例加以说明：

> 有人认为，翻译之中最为重要的是对源语文本“忠实”。有人则说，“忠实”这一概念太模糊。毕竟，它指的是什么呢？数种系统性的、有包容力的概念历年来已有演变，例如，西方学者所推出的功能对等理论，或者是中国学者所提出的“信达雅”原则。新的工具、方法论以及翻译理论毫无疑问还将出现，但是，什么也改变不了翻译的基本性质，而这关乎的是，在目标语之中对源语文本的处理。
>
> 听上去，这一点显得直接而又可解，但是，问题在于“意义”(meaning)。There is a book on the table 这个句子意义清楚，因而很容易译出。不过，并不是所有的句子都是这么简单。例如，“他的姿势不大寻常，头朝下，两腿高举在沙发上，倒竖蜻蜓”。苛刻的翻译(a strict translation)会把“倒竖蜻蜓”译为 upside-down dragonfly，但这是不合适的，因为，这样的类比在英文之中并不常见。精确的译文应该是 He was doing this in a quite unusual posture, holding his body upside down and his legs straight up against the back of his chair, like *a gymnast performing a headstand*。另一个例子来自英文：Your guess is as good as mine，实际的意思是“我也不知道”(I don't know either)。译者必须明白这一点，因而，也就不能将之直译为“你的猜测和我的一样好”，因为，这在汉语之中不会产生任何意义(makes no sense)。(14)

论者这里显而易见是要强调，既然是翻译，就需要将“意义”或“意思”

译出。不然的话，翻译就无法施展它的力量，也就是说，翻译如果没有做到它应该做的，也就说不上是翻译了。如此，“意义”便成为问题的焦点，而“译意”自然就是翻译研究的核心问题了。但是，另一方面，假若真的是这样，是不是所有的翻译都要将“意义”置于如此至关重要的位置而不加区分？理论的论说，还有针对性和普遍有效性吗？如果是“意义”即为“唯一”，理论家抓到了这一“重中之重”的问题，是不是就是在将自己视为无上的权威，而不再允许别的理论出现“异说”，甚至不再能容忍别的理论出现？因此，如此将“意义”“定为一尊”的“理论”，它的真正品格何在？

假若像这样以“内涵”“内容”“思想”或“观念”，也就是“意义”作为理论化之所向，那么，一个基本的问题便是，这里是不是在预设，译者根本就不需要注意形式，也就是语言。将一个方面突出，贬抑另一个方面，这种理论倾向如上所述，是柏拉图主义的一种表现，而且，在根本上显现出了对交流的互动、互渗作用的反动；舍弃了双向，而一味聚集于单向；无视一方，而一味突出另一方，如此的反交流的理论，如何面对交流！

不仅是汉语学界的翻译研究没有关注如何在理论构建上引入海德格尔的基本思想，而且，西方学术界有关研究也一样没有规避“大国沙文主义”或者“文化帝国主义”的理论化倾向。苏珊·巴斯奈特即是一个鲜明的例子。

> 要使翻译有效，唯一的途径就是，使其从优势的语言向着力量较弱的语言发生；因此，从英语译为魁北克语，或从德语译为苏格兰语，就会成为一种政治论述：其中突出的是，以前被边缘化的语言的地位在攀升。[15]

巴斯奈特要说的是，只有从优势语言——她用的是 dominant language，也可译为“占统治或支配地位的语言”——译向力量较弱的语言（less powerful，亦可译为“权力较弱的”），那才算是真正的翻译。这样，处

于劣势弱势的，就不能得到允许将自己的文化介绍出去，因为那是“不合法的”，也自然是“无效的”。“攀升”只能依此“唯一”，也就是在惟“西方”之命是从的“唯一”前提下，任何别的文化的“进步”才有可能。依此观之，“文化转向”之“转”，之所“向”，对象就一定是“西方文化”。既然如此，这样的“转向”，与其他文化有何相干！由此或可说明，她的这种既定思路，与真正的学术追求没有什么关系。

而另一方面，如果继续批判的话，倒是应该指出，“优势语言”不正是“后殖民理论”所批判的那种长期以来帝国主义侵略所造成的结果吗？一个有影响力的学者，把这作为自己的观点，是否要“延续”那段血腥的历史？这或许已经越出了讨论的范围，自无需讨论。

在数年前所作的《文化研究领域的翻译转向》一文中，巴斯奈特如此高调批判奈达：

> 且慢，有人或许会说，难道说这样一种线索的翻译思想，不是已经显现于圣经译者的文化工作之中吗，比如尤金·奈达？是的，当然如此。但是，奈达有关文化的假设源自人类学，因而我们几乎不需要提醒，人类学直到晚近都存在着种种欧洲倾向。此外，奈达的翻译研究，尽管十分出色，但毕竟起自一种特殊的目的：对基督教文本的翻译，带有使非基督教徒皈依一种不同的精神观点的目标。他的《习惯与文化》的副标题就是“基督教传教的人类学”，而且，开篇的句子则是“好的传教士总是已经成了好的人类学者”。(16)

如此，批判者与被批判者一脉相承，不仅毫无改变，而且有可能变本加厉！奈达的“欧洲倾向”一无是处，所以，巴斯奈特本人需要再进一步加以超越，更加突出欧洲中心主义；奈达的基督教传教的观念没有道理可言，因而，巴斯奈特所倡导的“合法性”才是正途，有必要取而代之，直到世界上所有其他文化都能以“标准文化”加以衡量，融入那种类型的“文化网格”，最终完全

被欧洲化。

在这里，不是很能说明，“意义”作为某种“精神”的表现，实在就是一种“鬼魂”，游荡于翻译研究的“不思”之中吗？如此，则“意义”（Meaning/Sense）早已成为哲学家的魔咒（spell/charm/curse），需要不断将之拉入、牵入或驱入“幽灵之域”（the sphere where specters dwell），因为，在那里可以尽情膜拜“精神”或“观念”。“意译”进而也就成了译者的符咒（amulet/charm），依之护身，有进而无退，甚或无往而不胜，无需进行任何形式的思考，就已能获致理论的“万有洞见”。因为用不着怀疑，从那里攀援而上，进入“无人之境”（no-man's-land），便可直接登堂入室，得见至为“崇高”的“来世”之光之堂奥，“意义”由此也可“延续”此世之生，久长或者永恒存在，尽管此世了无“意义”。

那么，“译意”的“理论化”表现出的特点是什么呢？其一，这一“理论”表现为二分的极端化，即非此即彼，取舍趋一，但舍弃的是异以及“二”。也就是说，在特定的二项对立的思路之下，实际上只突出一个选择，或者更准确地说，只有一个选择。其二，究其实质，二分导致的是，如叶子南的论述所显示的，尽管有六个问题，但实则只有一对，其他几对不过是一种延伸。其三，此一非此即彼的思路，触及“意义”之时，进一步使理论化无所适从。这是因为，假若理论只有一个维度，它如何可能达到系统化的基本要求？其四，陷入如此非常的常识，这一“理论”诉求将十分复杂的问题磨平，使之成为围绕着所谓“实践”打转的东西，由此也就将“实践”变为矢志不移的穷究对象。如此，似乎“实践”的重要性得到了极端化的突出，但是，它实际上既不能达到翻译本身所要求的那种操作技能上的程序铺排，也不能实现理论化所要求的多向化，这样，也就使所谓的理论真的沦落成了不断论及近乎于闲谈性质的那种经验总结。

4.4 小结：海德格尔与“翻译理论”的不同

通过上文分析，我们大致可以看到，海德格尔的翻译哲学与一般的翻译理论大为不同。第一，一般的翻译理论重视“再现”，也就是“表征”在目标语之中的作用；而这正是海德格尔极力批判的。因为，如他所分析的，这就是柏拉图主义的一种表现。第二，在如此柏拉图主义的倾向之下，翻译理论突出的是“意义”这一核心问题和“译意”这一基本要求，而海德格尔要求的则是回到事物本身。如果说，海氏主张的是事物的本质及其存在，那么，显而易见，一般的翻译理论重视的便只是事物的效果、结果或曰意向。第三，更有甚者，后者倒果为因，进而追求以一物取代另一物。

二者的判若云泥，究其实质，是因为，第一，海德格尔是将被翻译者视为高山仰止的对象[17]，而一般的翻译大半突出的是技术性的操作，即只要是“达意”似乎就能达到基本要求。海德格尔将语言视为人的家园，因而，翻译实质上就是对语言的倾听，并且在此前提条件下对存在的显现。所以，他强调：“我们学习希腊语言，以便我们自身的历史的开端被遮蔽的本质能够进入我们的词语的明晰性之中。”[17]如此宏大的目标，当然不是一般意义上的翻译所能承担的。但是，我们必须明白，存在者要凭借异己之物见其发端。异己永远是存在者之所以存在的条件。就个体而言，此一异己总是能振发或曰惊醒人习以为常的恶习，麻木的陋见：向着异己，才有存在的可能。有了如此的异己，高山仰止，我们才能有真正的文化追求。第二，也就是说，海德格尔的翻译可以从“学而时习之”的“学”字入手加以考察，那样，我们会发现，或许，海德格尔所未及言明或缺少说明的伦理的维度。这就是，只有以尊重生命的态度，以虔诚的心态对待他者，我们才能论及翻译和学习；而且，也只有将他者视为可以效仿和学习的榜样，翻译的资源指向才可见出它的优势。而这也就是朱熹所说的“学”的意义了。也就是说，从《论语》一开篇就提及的“学”入手，改造翻译的观念，将颠倒的再颠倒过来。只有这样，翻

译研究可能才会有真正的理论化。

经过上文的分析，有理由认为，叶子南对翻译的界定“在最为宽泛的意义上，它指的是，通过书写的词语在不同的语言和文化之间对意义加以转移的过程”[18]，除了将研究对象扁平化之外，不过是一种反理论、反交流的“经验”之谈。但如此的“译意”导向，实际上可以再将有关思想置入翻译思想史的回归之中加以反溯，或许可得见真正的精神世界到底已经崩塌到了什么程度。

注释

(1)(2)(3)(4)(6) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymns* 〈*Der Ister*〉, *Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 17、17、18、18—19、19 页，Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann，1995 年。

(5) 见上引书，第 19 页；语出 Hegel, *Vorlesungen iiber die Asthetik* (*Werke* X 1,48)。朱光潜的译文是：“艺术作品中的感性因素之所以有权存在，只是因为它是为人类心灵而存在的，并不是仅仅因为它是感性的东西而就有独立的存在。”引自黑格尔著，朱光潜译：《美学》（第一卷），第 45 页，北京：商务印书馆，1981 年。

(7)(8) 马克思、恩格斯著：《德意志意识形态》，第 34—35 页，北京：人民出版社，1961 年。

(9) 同上，第 160—161 页。另可参见，艾多阿多·卡达瓦撰，蔡新乐译：《文学前的马克思》，《外国文学》，2009 年第 5 期，第 83—96 页。马、恩此书的英文译本中，“怪影”的对应词即为 ghosts，详见 Marx 与 Engels 著，*The German Ideology*，*including Theses on Feuerbach*，第 160 页，New York: Prometheus Books，1998 年。

(10) 这句话的原文是：Translating consists in reproducing in the receptor language the closest natural equivalent of the source-language message, first in terms of meaning and secondly in terms of style. 见 1969：12。Eugine A. Nida

与 C. Taber 著，*Translation Theory and Practice*，第 12 页，Leiden：E. J. Brill，1969 年。

（11） Eugene A. Nida 著，*Translating Meaning*，San Dimas，California：English Language Institute，1982 年。

（12） 引自“Nida”，http://en.wikipedia.org/wiki/Eugene_Nida，2015 年 2 月 26 日采集。

（13）（14）（18） 详见叶子南、施晓菁著：《汉英翻译指要：核心概念与技巧》，第 4、5 页，北京：外语教学与研究出版社，2011 年。有关论述，几乎一字不动地重见于叶子南著：《高级英汉翻译理论与实践》，第 5 页，北京：清华大学出版社，2008 年。

（15） 引自 Susan Bassnett 撰，“Culture and Translation”，收入 Piotr Kuhiwczak 与 Karin Littau 编，*A Companion to Translation Studies*，第 13—23 页，引文见第 20 页，Clevedon：Multilingual Matters Ltd.，2007 年。

（16） 引自 Susan Bassnett 撰，“The Translation Turn in Cultural Studies”，收入 Susan Bassnett 与 André Lefevere 著，*Constructing Cultures*：*Essays on Literary Translation*，第 123—140 页，引文见第 129 页，上海：上海外语教育出版社，2001 年。

（17） 详见 Heidegger，*Hölderlins Hymns* 〈*Der Ister*〉，*Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 75—76 页。

5

存在之被遗忘

5.1 存在之被遗忘的研究意义

存在之被遗忘，作为一个课题，尚未进入翻译研究领域。不过，由“译意”的保守观念所显现出的，很明显就是这样的“遗忘”：对事物本身置之不理，而偏偏将理论化指向次要的、次一级的效果，同时还要强调那就是在寻觅不变的规律或曰理式。如此的柏拉图主义的思路，充其量是“不思之思”，即以反常的常识性的经验来建构理论。因而，有必要对海德格尔所提出的重大哲学问题，即存在之被遗忘在翻译研究领域的意义进行探讨。

5.2 海德格尔所说的存在之被遗忘与翻译研究之中的存在之被遗忘

5.2.1 海德格尔所说的存在之被遗忘(1)

海德格尔认为，自柏拉图和亚里士多德以来，“存在的意义问题”就已“堕入忘却”(2)。“忘却”即 *Vergessenheit*，“遗忘”，派生自 *vergeseen*，意为“忘记”。在《存在与时间》中，存在也是被遮掩/隐藏的。(3)在《存在与时间》中，存在的被遮掩与其被遗忘不同：它并不在于我们未及询问其“意义”；而是在于我们对实体的错误构想。例如，假定一只锤子是一有特质的对象，而不是上手的工具。后来，海德格尔启用 *Seinsvergessenheit*，“存在的忘却，遗忘”来传达如此这般的存在被遗忘。(4) *Seinsverlassenheit* 在结构上与 *Seinsvergessenheit* 类似，而 *verlassen* 即 *verlasst* 的完成式分词，意为“抛弃”。但此词意思并不是我们已经抛弃了存在，而是存在已经抛弃了我们以及其他存在者：“[在阴谋之中]真正发生的事情是，存在之被遗忘：存在将存在者留给他们自己，并且对之拒绝它自身。”(5)因而，它与更常见的 *Gottverlassenheit*，God-forsakenness(上帝弃却)类似，意为我们已经遗忘上

帝。[6] *Seinsverlassenheit* 在于，“如此这般的存在之遮蔽”的缺席［*Entbergung*］[7]，而 *Seinsvergessenheit* 的“意思”则是，存在被区分为什么——和那种——存在的起源的自我遮蔽，倾向于将存在者揭示为存在者并且作为存在始终未被质疑的那种存在。[8]

在《存在与时间》中，存在者独立于我们的经验，等等；而“存在者‘存在’于我们对此一实体的理解之中：作为对存在的理解的这样一种东西，属于其存在”[9]。假若不存在此在，也就根本不会有存在，但会有存在者［存在］。因其如是而在，才“有”存在；而且，这一点并不受我们未能追问它的意义的影响。后来，情况变得更加复杂起来。[10] *Seinsvergessenheit* 存留下来，我们已经忘记了追问存在的“意义”或“真理”。但是，现在这并不是 *Seinsvergessenheit* 这一一般现象的结果。我们对存在的遗忘，是由存在本身造成的。存在不再依赖我们对其的理解，而且，海德格尔也没有直面任何时间都会出现的可能性，甚至在地球上的人类出现以前，存在都会整个不复存在。（在这方面，存在更像是上帝。）但是，存在可以在场，也可以在不同程度上不在场。除 *Seinsverlassenheit* 之外，他运用几个术语表达它的不在场：*Entzung*（退却），*Verweigerung*（否定，拒绝），*Vorenthalt*（扣留），*Ausbleiben*（没有出现）等等。[11] 存在的不在场或在场，要看人做什么。但是，人做什么，又要看存在本身。如果我们没有将其遗忘，存在就不会不在场；但是，我们之所以遗忘它，是因为它不在场。存在并不像《存在与时间》之中那样，并不依赖于人，而是将人作为它的居所创造出来。此在就是存在抵达时的所在。

有关存在、存在者以及存在的抛弃的关系，海德格尔显示出更多的混乱。1943 年，他写道：“没有存在，其深不可测的但仍然没有解蔽的本质由那一无在本质性的畏（*Angst*）之中传递给我们，所有的存在者都始终是在于不存在（*Seinlosigverlassenheit*）之中。只有即使这（不存在）作为被存在抛弃（*die Seinsverlassenheit*），进而也不是一种空洞的（*nichtige*）无，如果的确（*wenn anders*）它是属于存在的本质，存在无疑就会在没有存在者的情况下本质化，但是，一个存在者永远不能没有存在而存在［*dass das Sein wohl*

west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein]。"[12] 1949 年，他将后两个从句修订为："存在在没有存在者的情况下本质化，而一个存在者永远也不能没有存在而存在[*dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seindes ist ohne das Sein*]。" *Seinlosigkeit* 有二意：一是存在之单纯的非存在，不论是在场不在场，"空洞的无"；二是存在的不在场，亦即 *Seinsverlassenheit*。1943 和 1949 年（但不是在《存在与时间》之中），海德格尔说，假若没有第一意义的 *Seinlosigkeit*，就根本不存在任何存在者。[13] 1943 年，他说，即使根本就没有存在者，亦即不存在第一意义的 *Seinlosigkeit*，也仍然会有这种或那种形式的存在。1949 年，他说，假若根本就没有存在者，亦即不存在第二意义的 *Seinlosigkeit*，存在就不会"本质化"。这样，混乱是可解释的（explicable）。

在《存在与时间》之中，*Seinsvergessenheit*[存在（被）]遗忘，影响到了哲学，致使"普通的日常性"或多或少未被审视（unscathed）。后来，*Seinsvergessenheit* 影响整个人类生活，因为哲学或曰"形而上学"成为对人生主导性的、隐藏性的（subterranean）影响。它支撑着技术以及现代性的弊端："*Seinsvergessenheit*，被一种在速度（*speed*）、算计（*Berechnung*）以及群氓（*Massenhefaten*）的意义上对世界黑暗化和地区毁灭的反思，带向更近。"[14] 在技术特色性的自大妄想狂（gigantomania）之中，"存在的此一 *Seinsvergessenheit*，本质化；而且，不再只是以存在者的无疑问性的不在场的形式，而是以所有反思的机械化的形态，在'行为'之无条件的优先性的基础上（亦即被算计的、总是'大规模的'事业和'事实'的[基础上]）"[15]。

对存在之（被）遗忘（*Seinsverlassenheit*）的回避，牵涉对之作为对存在之（被）遗忘（*Seinsverlassenheit*）的警觉。它"必须被经验为我们的历史的基本的发生……而这要求：① 在其长期的以及被遮蔽的、自我遮蔽的历史之中的存在之（被）遗忘的回顾（recollected）。② 存在之（被）遗忘也应被经验为这一缺乏（Not），它赫然耸现跨越而来（looms across），进入那种转折，进而将之阐明为进入未来的道路"[16]。存在之（被）遗忘，[虽然]支撑着我们对存在者的激越的关怀，[但]其本身遮蔽自身。因此，我们并不是因为它

才总是处于"缺乏"(性)[need(iness)]或"危难"/悲痛(*Not*)之中。此一*Notlosigkeit*,亦即"危难/悲痛的匮乏",其本身即为最大的危难/悲痛:"存在之(被)遗忘即是,危难/悲痛的看法的危难/悲痛最本己的基础。……什么时候有一种道路,能走出某种总是否定自身就是危难/悲痛的危难/悲痛?"[17]不过,如果我们对我们的危难/悲痛有所警觉,存在之(被)遗忘,就会揭示出存在。它是"作为自我遮蔽的[整个]存在突破形而上学的第一道曙光,通过它,存在者得以冲出,得以彰显,如此也就进入客观性之中;与此同时,[整个]存在以先天形式成为增补[亦即康德的先天客观性条件]"[18]从存在之(被)遗忘的逃避是可能的,如果我们以其最敏锐的形式对之加以经验。[19]

存在之(被)遗忘(*Seinsverlassenheit*)的三种"面纱"是:"算计"(*Berechnung*);"速度",以其"对真正时间性的东西,对并非瞬时即逝而是能打开永恒性的东西的盲目",它"对厌倦(boredom)的恐惧";"庞大之物"(Massenhaften)的大爆发——并非"社会性的"意义上的"大众";"它们只是因为说了算得上是数目和可算计的,亦即每一个人都能以相同的方式取资利用的才有意义"[20]。

5.2.2 翻译研究领域存在之被遗忘:严复的"信达雅"的理解与转译

在上一章我们已经指出,以事物的效果取代事物本身,即以"意义"作为传译的对象以及翻译学本身研究的东西,这一局面实质上即可视为翻译研究领域存在之被遗忘的表现。因为,在事物本身被另一种语言的表达再一次剥夺其在场的情况下,我们的翻译始终是在寻找另一个层面的东西,或能暗示事物的存在,但毕竟与之隔了一层;而且,由于在转译之后,又对之加以另一种语言的转化,因而,我们的传译可能会距离事物又多隔了一步。如此存在之被遗忘,或许已经成为翻译研究领域之中的一个常态。

实际上,迄今为止似乎还没有人关注翻译与存在本身的关系,甚或提及这方面的课题,因而,究竟存在是否被遗忘,还并没有成为一个问题,遑论其他!

如此，一方面，事物本身被双重脱离、传译之后，我们距离事物又隔了一层；第一次转译，因为所谓的表象，使 A＝B 成为一种不加反思的预设，而且，尽管十分荒诞，但我们的思想本身始终围绕着这个公式在打转转。在如此的“意义”取代事物本身之后，“果”也同时取代了“因”。若是以传统的哲学话语论之，则是“现象”取代了“本质”，“表面现象”驱除了“实在”。若是以海德格尔的语言来看，翻译研究所突出的就可能是存在者表象取代了存在本身。

由于如此不加反思的、荒唐的追求，我们过去的翻译所注重的也就是如何以目的语之中的现成的东西，去取代始源语之中的词语。如此轻松愉快，只要找到了那个可以取而代之的东西，实现了“换言之”或“换句话说”，那就算是完成了使命！在文化差异被如此轻视的同时，多元的文化被日渐消减威力。而如此，文化帝国主义的影响至今未息，甚至依然如故甚嚣尘上，也就不能不让人警惕，历史的传承只有透过历史的批判，才能显现出思想的力量，而如此的力量要求的是走出过去，真正回到真实的所在。

有关翻译研究领域之中存在之被遗忘，最具说服力的例子，莫过于严复的著名的《天演论·译例言》中对“信达雅”的出处做出说明的一段话了。

原文：易曰：修辞立诚。子曰：辞达而已。又曰：言之无文，行之不远。三者乃文章正轨，亦即为译事楷模。(21)

译文 1：The *Book of Changes* says that rhetoric uphold truthfulness [*xin*]. Confucius says that expressiveness [*da*] is all that matters in language. He adds that if one's language lacks grace [*ya*], it will not travel far. These qualities, then, are the criterion of good writing and, I believe, of good translation too. (王佐良英译)(22)

译文 2：The *Book of Changes* says that, in making words one should stand or abide by the words in his/her becoming. Master Kong says that, to reach what is to be reached by the words,

which is all needed. He adds that, if one's making of words is not culturally proper, it would not travel far. The three requirements are the correct way of the display of the inner morality in writing, and therefore are the model of translation too.(蔡新乐英译)

译文1问题是很多的。首先,或是为突出"信",原文中的"诚"在行内注中被改写为"信"。其次,严复所说的"三者",依其原文,是"三难"。因而,可能并没有或并不是如译文 qualities 所显示的"素质"或"性质"的意思,至少这是原文所没有的。再次,原文中只是说"正规",criterion(标准)是学界对"三难"理解的结果,但原文并未点出"三难"就是"标准"。因此,以此译之,有失偏颇,或者说,是译者将后人的理解引入译文,但并不一定是严复的意思。其四,度其语义,"三者乃文章正轨,亦即为译事楷模"之中的"亦即为",是将"文章"与"翻译"合而观之,也就是断定二者的追求是一致的,因而,"亦即为"乃是强调,但并不一定就是严复个人的"臆断"。原因是,依照儒家思想,"文章"即为修身的一种体现,以"文"的追求,彰显出内在的美德的光辉光彩("章")。

既然同样都是人之成人的表现或彰显,因而,"信达雅"既是"文章正轨",当然也应成为"译事楷模",甚或一切人生活动或实践的"典范"。也就是说,译文之中的 I believe 是没有必要的,不然,很容易让人产生误会,认为只有严复才会这样认为。实际上,这也与严复本人引经据典对此三字加以解说的本意是相违的。严复接连从三部儒家著作中引证说明"信达雅"的意涵,就是要说明,作为一种追求,此"三者"作为"文章之道",也"自然"应该成为"译事楷模",不需要论者个人的置评,因而,他才会有"亦即为"的断言。译文中又一次加入了原文并没有的东西。最后,既然"信达雅"是"文章正轨",那也理应涵盖所有的"文之章";作为"译事楷模",也应对所有的"译之事"产生作用。也就是说,与译者的理解不同,这"三者"当然并不只是对"好的文章"(good writing)才发挥作用,仅仅对"好的译文"(good translation)才会有效,而是具有广泛的效益,具有文化的普遍性。凡是修身之道,不计时

空之异，更无关实践之分，甚至会超越文化壁垒。因为，人不都是要成为有教养的人吗？在这个意义上，“成人之美”涵盖一切。而这里所说的“美”也就是“文章”之“文”的题中应有之意，自不待于“区分好坏”。因此，生硬地添加原文之中并没有的两个 good，是不是也一样会“多出”一些什么？

或许可以说，在翻译研究领域，几乎没有人关注存在问题。甚至提倡或推崇“厚重翻译”的人，也对之讳莫如深。赫尔曼斯即是鲜明的例子。

5.2.3 存在之被遗忘另一例之一：亚里士多德的 *philia* 的转译

赫尔曼斯指出，一般人将亚里士多德《诗学》之中的 *philia* 一词译为 love 或者是 friendship，但约翰·琼斯（John Jones）的处理是：the state of nearness and dearness.

原文：άναγνωρίσις δέ，ὥαπερ καὶ τοὖνομα σημαίνει，ἐζ ὰγνοία ςεὶςγνῶσιν μεταβολή，ἢ εἰς φιλίαν ἢε ἰςἒχθραν，τῶυ πρὸς εὐτυχίαν ἢ δυστυχίν ὡρισμένων καλλίστη δὲἀναγνώρισι ς[23]

译文 1：As the word itself indicates，a discovery is a change from ignorance to knowledge，[which] leads either to *love* or to hatred between persons.（T. S. Dorsch 英译）[24]

译文 2：... a change from ignorance to knowledge，and so to either friendship or enmity ...（Richard Janko 英译）[25]

译文 3：... a change from ignorance to knowledge，and thus to a state of nearness and dearness [*philia*] or to a state of enmity，on the part of those ...（John Jones 英译）[26]

译文 4：“发现”，如字义所示，指从不知到知的转变，使那些处于顺境或逆境的人物发现他们和对方有亲属关系或仇敌关系。（罗念生译）[27]

译文 5：发现，如该词本身所示，指从不知到知的转变，即使置身于顺达之境或败逆之境的人物认识到对方原来是自己的亲人或

仇敌。(陈中梅译)[28]

译文6:发现【*anagnôrisis*】,另一方面,如其字义所示,是从不知【*agnoia*】到知【*gnôsis*】的转变,认识到那些已经挑明其同顺境或逆境之关系者是友好还是敌对。(陈陌译)[29]

译文7:像“发现”这个词本身所暗示的,它是指从不知到知的转变。面临好运和噩运的两个人,由这个“发现”而导致或爱或恨的关系。(郝久新译)[30]

Φιλ ία(*philia*)一般译解为“爱”或“友谊”。如 philosophy 一向就解为“爱智(之学)”。但格鲁贝强调,“埃尔斯正确地指出[31],在这一 εἰςφιλίαν ἢε ἰςἔχθραν 表达方式之中,φιλ ία 这一词与第14章一样,是在特别的意义上运用的,亦即,指的并不是‘友谊’‘爱’抑或任何别的方面的情感,而是凭着血缘关系成为 φιλ ία 亦即‘亲人’这种客观的状态。这一状态并不是一个人忽然发现他爱另一个人,而是因为对方是他的父亲、兄弟、姐妹等等,因而他应该去爱。而ἔχθρα 虽然较少特别的意味,但可假定,指的是对立面,亦即本来被视为‘亲人’的人最后竟然成为了敌人。这一点之所以要添加上去,是因为,亚里士多德总是要补上逻辑上可替换的东西。但这种情况很少发生在悲剧之中,因为,正是友谊的纽带的揭示,才造成了悲剧”[32]。

西奥·赫尔曼斯撰文讨论“厚重翻译”,通过有关译文的对比,他认为约翰·琼斯的译作最可推许。

... a change from ignorance to knowledge, [which] leads either to *love* or to hatred between persons. (T. S. Dorsch 英译)

... a change from ignorance to knowledge, and so to either friendship or enmity ... (Richard Janko 英译)

... a change from ignorance to knowledge, and thus to a state of nearness and dearness [philia] or to a state of enmity, on the part of those ... (John Jones 英译)

可以看出,与汉语译文一样,前两个分别用的是 love(爱)和 friendship

(友谊)。那么,为什么说琼斯的译解是最为可取的呢?赫尔曼斯也援引了前文所引埃尔斯的那段话以作解释。这样,尽管琼斯之所译被他自称为“令人惊骇的译文”[33],但应该说,比之在目的语之中选取现成的表达方式,他的译文的确要更上层楼。一方面,译解本身的复杂化,或能使亚里士多德的真正意涵得到宣解。因为,陌生的表达方式的确会引发读者的进一步思考。而另一方面,如赫尔曼斯所说,如此译解可能突破“线性”的思维方式。[34]因为,毕竟译解不应是“单向度”的,而是理应有所储备地成就意义多元的东西。

不过,问题在于,如赫尔曼斯此文是“反本质主义”的[35],因此,他论文的题目就是“Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation”(作为厚重翻译的跨文化翻译研究)。但是,这样,第一,“翻译研究”作为一个“学科”,如何“作为”翻译?二者即使有共同之处,如此“界定”是否会使其产生“同一”?也就是说,无以将之区别开来。第二,设若真的是这样,那么,前者不需要任何原则、原理,只是一味地、不断地解释,就可以接受吗?第三,与本文相关的问题是,如果进一步推究,就会发现这样的译解会不会成为文字游戏?

从赫尔曼斯所赞同的琼斯的译文来看,这方面的可能是存在的。因为,假若我们接受后者的译解,那么,state of nearness and dearness(亲近之态)明显是一种描述,而不能起到概念化的作用。而亚里士多德的《诗学》是哲学家撰写的诗学理论著作,因而,概念化是其界定词语的基本导向。因此,作为对 *anagnôrisis* 一词的界说之中的一个特定概念,琼斯的译文是不可取的。

更何况,我们还可随意用别的方式来表达其中的词语,比如,用condition(状况)、mode(模态)甚至是 way(方式)等等来取 state 而代之,或不至于影响意义的传译;同时,也可以 nearing(趋近)或 nearness(近)之类的表达方式来取代 nearness and dearness(亲近),似乎也一样说得通。因为,“趋近”是“亲”的条件,自然可以引出“亲”的感受。所以,完全可以将 and dearness 删除。如此,赫尔曼斯所谓的“厚重翻译”的这一范例,在意向

和实际操作上都存在问题。

如果回到海德格尔，那么，问题就有可能得到解决。

上文已经强调，在海德格尔那里，描述与概念化共属一体，就是真正使事物回归自身的译解正道。因此，或可将此词译为 being-nearing(存在—趋近，或曰“趋近”)。这样做，第一，可以显示其中的动态，因为这是对“亲近之态”的描写；第二，能够说明，如 being 一词所示，那是对如此关系或状态的抽象。而且，最重要的是，这一译解突出的是，如此的“亲近之态”，是原本于“存在”之中的。

如果解释，似乎就可以指出，如此行文，的确是为了突出“存在”的意味。因为，只有身在“存在”之中，“趋近”才是可能的；而且，正是难知究竟的这一“存在”所导致的“命运”，造成了俄狄浦斯的悲剧。反过来看，若是 being-nearing 还可解为“趋近存在(之真)”的话，那么，可能对俄狄浦斯的悲剧会产生更好的解释作用：越是趋近，越是接近“真相”，悲剧之“命运”便越是接近“尾声”。而这样的“知识”悲剧，也就是亚里士多德在此句之中所说的“从不知到了解”(或“从无知到知识”)的意涵之所指。就此也可看出，《俄狄浦斯王》实际上亦可视为“认识(论)悲剧”。因为，只要人有能力“认识”(不管是对“世界”还是“自我”)，最终的结局总是那样可怕。所以，荷尔德林会强调，“俄狄浦斯一只眼睛，已经太多”。因此，他最终剜去自己的双眼，也就有了“另一种”解释：或许，不再去“求知”这一世界，才是真正的“认识”；不“明了”，也无法“明了”，才是真正的“知”和“智”。

如果上文的处理是有道理的，那么，第二个词ἔχθρα 则完全可以如此理解：那指的是一种“辨识”过程——本来应该是“亲人”的人，最终竟然成为不共戴天的“仇敌”。若以英文处理，一个可能的选择是 nearing-the-opposite (of being a dear one)，或者是 nearing-the-enemy-of-blood。也就是说，既然关注的是此词的解释，或可用不太“规范”或非现成的方式来处理，目的仍是突出行文“对接”的“丰富性”，而不是单一的、线性的一对一的“合成”。转换成汉语，则可将之解为“近亲而成血仇”。要说明的是“仇”字。其意有二，一是现代意义上的“追究伤害，攻击报复”，二是古代意义上的“仇”读作 qiú，古

同“逑”，意思是“匹配”。俄狄浦斯所追究的，最终自然是其“仇敌”，同时亦即为他的“配偶”(他本人以及他的母亲)。如罗念生所指出的，“在《俄狄浦斯王》剧中，‘发现’(忒拜牧人承认婴儿俄狄浦斯是王后伊俄卡斯忒交给他的，这时候俄狄浦斯才发现他杀父娶母)远落在‘突转’之后”[36]。

依照上文的思路，*anagnorisis* 界定，整理出的英文译解应是：

Recognition (*anagnorisis*), as the name indicates, is a change from ignorance to knowledge of being-nearing and nearing-the-opposite [of being the dear ones] between persons who are destined for good fortune or the reverse.

5.2.4 存在之被遗忘另一例之二：*anagnorisis* 的界定的汉语译解

依本文思路，直接将此词译为“认可”是不正确的。我们认为，可以读音相近的“讱”来取代“认”字。如此，或可传递出亚里士多德的意味。这是因为，如《说文解字》所界定的，“讱，顿也”，其意为“难”。与之相比，“认”字《说文解字》甚至没有收录。[37]“讱”，从《论语》来看，其意味的确也能与亚里士多德《诗学》所列举的俄狄浦斯的例子产生关联。因为，如论者所指出的：

> 《颜渊》一二·三：“司马牛问仁。子曰：‘仁者，其言也讱。’曰：‘其言也讱，斯谓之仁已乎？’子曰：‘为之难，言之得无讱乎？’”何晏《集解》引孔安国曰：“讱者，难也。行仁难，言仁亦不得不难。”朱熹《集注》：“讱，忍也，难也。仁者心存而不放，故其言若有所忍而不易发，盖其德之一端也。夫子以牛多言而躁，故告之以此，使其于此而慎之。”一说：说话迟钝。见杨伯峻《译注》。[38]

孔夫子具体情况具体对待，因而，面对司马牛，他对“仁”的解释就是一个“讱”字。其意为“难”或“迟钝”。而此二意，同样适用于亚里士多德所举的例子俄狄浦斯。这是因为，如索福克勒斯在《俄狄浦斯王》之中所描述的，他始终不能调查清楚，究竟是谁才是真正的“祸首”，这可谓“难”。而一旦“明

白”原因何在，也就是弑父娶母的他才是真正的“元凶”，心理上那种必然的“迟疑不决”或“半信半疑”的确也是“迟钝”的某种表现。这里无意联系上儒家仁爱思想，而只是想强调，“讱”可以传译 *anagnorisis* 之中可能含有的艰难和迟疑意味。

如此选词，的确也就是追求不从现成的“成语”入手，亦即不从现成的、近乎格式化的“俗套”词语入手。相反，从可能并没有“现成”之处选择，或许的确能接近原文的意涵。

那么，既然希望以“讱可”来取代“认可”，“可”字又有何说？字源学告诉我们：“《说文·可部》：‘可，肯也。从口、丂，丂亦声。’解释的是引申义。本义当为歌以助劳。是‘歌’的初文。”[39]也就是说，“可”与吟唱之词之语有关，可以视为不仅是“颂扬”的或夸大的“肯定”。此一“认定”，章太炎解释：“可：朱：从丂，故与阿近。北人称可是，苏州人称阿是也。”[40]也可认为，“可”包含着某种“叹息”，亦即自然而又随意的，原本就是最不可“接近”的。

总结的话，或可说，“讱可”的意思是：以迟疑不决的心态、迟钝或叹息的哈气之声，予以认定。但那毕竟还是一种认定，而且，是对亲近之人的认定。但这一定不是现代意义上的“发现”，因为后者包含着上述“讱可”之中不会出现的东西，比如客观的以及“认同”等等意味。再进一步推究，就会发现，这样的“讱可”实际上是一种对“来到语言”的东西的最终接受；换言之，那首先是“最终”陡然变为“起初”，无知者终于获得“知识”，“明白”他的“原来”或由来，比如，他的身世；其次，如此的“明白”，同时会引发惊悚之情，并将之化为无声的“言”。被颠倒的就要被再颠倒过来之时，秩序终于有了重新确定的可能性，也就是人对自身的归属的“讱可”，与语言对之的“理顺”是一体的、同时发生的。因而，“讱可”既是在人与人之间发生的，亲近之感业已产生，而且这样的产生也就同时意味着，秩序的语言化或“文—化”。

如此理解，亚里士多德有关的界定的一句话似乎就可如此译解为汉语：

> 讱可(*anagnorisis*)，顾名思义，是一种变化：由无知转向对注定要经历厄运抑或好运的人之间亲缘或远敌的有知。

但是，这一译解明显与上文所说不无自相矛盾之处。比如，“顾名思义”之中的“思”字，很难说就是亚里士多德的《诗学》之中所说含有的。因为，“思”之为“思”，决不是“理性”的那种思考或反思，相反，它完全可能是一种“心意之思”，也就是“心之所致”的“意态”。而这是儒家思想的某种显现，但并不一定是亚里士多德的意向。因而，如此选择“现成之词”或“既定之物”总是有问题的。而且，上文之中所说的 *philia* 一词的意涵，也并不能在“亲缘”二字之中得到解释。此外，“远敌”也远离了“原本的亲人最终竟然成为仇敌”的意思。也就是说，即使可以认可，“切可”能用以译解 *anagnorisis*，但后文的问题没有一个得到解决。因而，有必要再进一步寻找解释的可能。

《诗学》之中，*anagnorisis* 的界定一句，我们的汉语译文是：

> 切可(*anagnorisis*)者也，顾名见义，实为一变：于天定有命有运或有命无运者，初本闇然无知，终而有所明了，知其缘在而亲，抑或近亲而成血仇。

如此的译解，是需要一一解释的。第一，之所以以“顾名见义”取代“顾名思义”，上文已经有所说明。这里要强调的是，“见”字并没有过分的目的语的特定文化内涵。“顾名思义”，出自《三国志・魏书・王昶传》，因为已经成为成语，一般不会有过多疑问。但是，就跨文化译解而论，“思”字则可能引起歧义：若是“心”的作用进入亚里士多德，《诗学》之中可有这样的意向？

第二，“有命无运”出自《红楼梦》。在这部“中华文化小说”(周汝昌语)的第一回，甄士隐抱英莲在门口玩耍. 一僧一道走来，僧放声大哭，对甄士隐说：“施主，你把这有命无运，累及爹娘之物，抱在怀内作甚?”(41) 尽管《红楼梦》是一部最具中华文化特色的小说，但是，“有命无运”的确可以作为人的命运的写照。俄狄浦斯的命运不就是这样吗? 生而不知自身、待到不得不剜去自己的双眼，一切都为时晚矣。如此的“命运”悲剧之中的主角，的确可以用“有命无运”来描述。而与之相反的倾向，则可用“有命有运”来形容。应该指出的是，尽管这里用的是“现成”的表达方式，这是因为，如果说“英

莲”一名谐音“应怜”，预示着后文的“元迎探惜”（原应叹息）诸钗的命运，也就是昭示着天下所有女子的命运，那么，《红楼梦》中的“有命无运”的“普世性的”意味，是极其明显的，与俄狄浦斯的命运悲剧自有相通甚或相同之处。因而，下一用词，也是充分考虑到了这一点。

第二，“明了”一词，同样也是仿照《红楼梦》第一回之中对《好了歌》的解释。甄士隐家破人亡，暮年贫病交迫，光景难熬。一日上街散心，遇一跛足疯道人口念此歌，士隐听了问道：“你满口说些什么？只听见些‘好’‘了’‘好’‘了’。”那道人笑道：“你若果听见‘好’‘了’二字，还算你明白。可知世上万般，好便是了，了便是好。若不了，便不好；若要好，须是了。我这歌儿便名《好了歌》。”[42]因为，一旦俄狄浦斯“明白”有关事由，为时已晚，他只能加以自裁，所谓“明就是了”，不能不说没有“相映成趣”的可能。

第三，以“缘在而亲”来传译 *philia*，其中的“缘在”，张祥龙以之来译解海德格尔的 *Dasein*，意指“原初”的生存之常。[44]同时，“缘”也有“血亲之缘”的意味。因而，如此选词，可能有其道理：复杂化，而不是单一化。“明”就是“了”——终了，完结。因为，等到俄狄浦斯最终“明白”事情的原由，他发觉最终他自己才是罪魁祸首。因而，“明白”之后，他剜瞎双眼，自我流放。“明目”尚且不若“盲目”甚或“茫然”。因而，这一人类的悲剧，昭示的是最为原初的乱中之秩序！

第四，至于“闇”字，不用简体“暗”，为的是能更形象地说明“关起门来”的那种“黑暗”正与俄狄浦斯的追究活动呈相反的趋势：反溯性地推究的话，他越是接近真相，就越是会认为他此前一直是“黯然不知”“内情”，因而，也就无以求知其“本身”。人的“自我”如此的个性“淹没”，的确只能归为“命运”之“关门闭户”所造成的“暗昧不明”。

5.3 赫尔曼斯的后现代的“话语”描述以及“文化转向”的实质

这里还有必要针对两个方面的问题展开讨论，一是，在赫尔曼斯这样的“后现代“的翻译理论之中所谓的描写或描述背后到底存在着什么；二是，目前翻译研究领域所谓的“文化转向”是否有其适宜的历史地位。

如上文所说，若是像赫尔曼斯那样，坚持以琼斯所译的 the state of nearness and dearness 来转译亚里士多德的 φιλ ία，那么，一个关键的问题是，可以用很多形式的别的表达方式来取代这一译文。如：

译文 1：the condition of nearness and dearness

译文 2：the mode of nearness and dearness

译文 3：the way of nearness and dearness

这些替换的方式，注重的是取代琼斯所用的 the state，但是，后文的 nearness and dearness 也一样可以变更。比如：

译文 4：nearness and dearness

译文 5：in vicinity/ in the neighborhood

其中，译文 4 直接运用更加抽象的表达方式，而译文 5 则是替换成另一种较为具体的表达。

而上述所有这些，或可说明两个问题：第一，赫尔曼斯所推崇的“描述”实际上是不能成立的。因为，他所认可的琼斯的译文，恰恰是抽象的，而不是具体的；是突出逻辑的，而与情感无关。第二，如果说，上述替代性的译文是行得通的，那么，我们也就不能不说，赫尔曼斯的追求实质上是在将翻译

本身变作一种文字游戏，甚或戏弄性的学术探讨。这一点，若是与其论文之中所特地强调的罗蒂的“反基础主义”合而观之，就会认为，那的确是一种“时代特质”的反应。只可惜，这样的特质并不是我们所愿意见到的，而且，也可能根本就不是翻译研究领域应该出现的一种反常的现象。

之所以如此论断，是因为，首先，“反基础主义”既然是“反本质主义”(43)的另一种说法，那么，它的一个确定的标记就是，坚持认为事物是抽取不出“实质”“本质”的，因为，如罗蒂本人所说，语言只是一种表达，而与世界没有多少密切的关系。而我们以之对世界的论说，只不过是一种“描述”而已。描述有了效果，是因为讲话有其说服力，而不是任何别的原因。如此，我们所做的一切，也就成了一种“文学”的或者毋宁说即为“文字游戏”性质的东西，因而，既不关乎事物及其世界，也与思想无涉。

如此的思想，既然在赫尔曼斯论文之中被视为“基础”，那么，其中是否还会使之产生一种“本质”性的东西？因为，即使是作为立论的一个出发点，其中也一定包含着“什么”，即实质性的东西，可以让人信服，能够让人明白。若其不然，我们又怎么能有机会知道，赫尔曼斯本人是要透过他的论说告诉我们些“什么”呢？而且，这样的“什么”既然一定要有所指，那么，这样的“指”如果不是关涉到了世界之中的事物的之真之实，又会是别的什么呢？

另一方面，赫尔曼斯的论文在论及严复时，连用了三次“概念”来“描述”严复的思想，甚至触及“信达雅”的来源，大有孔夫子也要“被概念化”的架势。如此，一方面是坚持以“概念化”来解释异域文化，另一方面又在以“反概念化”建构自己的学说。“翻译”地位急剧上升，竟然能以论文标题的形式变为“翻译研究”这样一个学科，而且，还是“跨文化的”学科。如此的理论思路，难道不是以上一章所论的巴斯奈特的那种态度亦即“双重”标准来对待学术？具体来说，凡是“思想创新”便摆出一副不讲理的架势，不论是不是有理，还是合理，只要能使之成为“话语”，似乎也就万事大吉了。但另一方面，凡是“他者”，则是要重新回到“概念化”的老路上去，不惜论文本身自破章法，甚至语无伦次！

不过，就海德格尔翻译哲学来说，显而易见，赫尔曼斯的思路违背了西

方哲学的一个基本指向：本来应该出现“存在”，反倒将之置于“缺席”的状态。也就是说，我们认为，亚里士多德的 φιλ ία 的英文应是：

译文 6：of nearing

译文 7：of being near / close

译文 8：being-nearing

译文 9：being-near

译文 10：being-in-vicinity

用汉语来说，即为“存在于近旁”。这样处理，一方面是在突出亚里士多德所讨论的俄狄浦斯最终发现与之亲近的人才引发了祸端；而与之最亲近的，当然是其自身。如此，另一方面，是他的生存本身不可理喻地形成了一场悲剧。也就是说，不如此点明悲剧的成因，似乎就不足以显现出亚里士多德的真意。

此外，还应再次强调，这里的译文并不是纯粹的描述或描写，而是兼顾了具体的一种抽象。因为，即使是站在传统的哲学立场，也应该承认，具象的和抽象的相互结合，才能保证译文的生命。若是偏重于一个方面，如琼斯之所为，则仍是回到完全的抽象。而那样的译文，正因为失之偏颇，而不能成立。赫尔曼斯对之推崇有加，也只能说明，他骨子里仍然是在坚持形而上学的立场。

5.4 “存在之被遗忘”的“三种面纱”与“文化转向”的实质

这里要转向“文化转向”。这是因为，对海德格尔所提出的“面对事物本身”的呼吁，我们的翻译研究至今似乎还没有任何回应，而这样最为急迫的“转向”不见有人提出，我们看到的却是一篇篇有关“文化转向”的论文。

我们在上一章之中已经点出了提倡"文化转向"的人的理论的实质。在这里,应该再一次强调的是,在翻译研究尚未理性地确定它的研究对象之前,提出什么"转向",甚至牵连到"文化",实质上只是一种空谈。理论家并没有基本的方法论作为支撑,而且,立足于"后现代"描述或描写的有关理论家,也不一定愿意寻找这样与自身的思想追求背道而驰的东西。如此两难的局面,不能不使人提出问题:翻译理论究竟要走向哪里才是正道?

我们认为,通过对海德格尔的研究,至少目前可以给我们带来的是,一,由他可以产生一种基本的导向,此即如何真正面对问题。真正的问题,就是如何面对事物本身,而不是别的什么。二,他所倡导的面对事物本身,就诗意的创造和翻译的归宿而论,在在都与如何使我们的创发显现出事物的生命力有关。三,而这样的生命力的显现,可以用儒家的"阴阳之道"来描述和总结。而这意味着,我们的翻译研究可以回归到民族立场,并且以之作为与西方哲学对话的既定的基础。

反过来再看所谓的"文化转向"。它充其量是西方"文化研究"所引导出来的一个结果。在"后现代"浪潮的席卷之下,泥沙俱下,十分消极地影响到了汉语学界的翻译研究。它的一个表现就是,它使人误以为,只有这样,文化才会形成多元的局面,中华文化也就顺理成章可以进入"跨文化"之中了。实际上,如奈达以及巴斯奈特讲得分明的论断所告诉我们的,若是依然像他们这样的理论家那样来思考,我们的交流可能还是一种"接受性的"和"被动的"交流。那是一种"不思"的理论"接受"运动,而与真正的学术几乎没有多少关系。最重要的是,如果某种理论旨在剥夺他人的思想,我们还有理由去接受它吗?

与本章所讨论的"存在之被遗忘"在翻译研究领域的表现相联系,有必要重温一下海德格尔所说的"三种面纱":

> 存在之(被)遗忘(*Seinsverlassenheit*)的三种"面纱"是:①"算计"(*Berechnung*);②"速度",以其"对真正时间性的东西,对并非瞬时即逝而是能打开永恒性的东西的盲目",它"对厌倦(boredom)的

恐惧”；③“庞大之物”(*Massenhaften*)的大爆发——并非“社会性的”意义上的“大众”；“它们只是因为说了算的是数目和可算计的，亦即每一个人都能以相同的方式取资利用的才有意义”。[45]

若是从第一种来看，翻译研究领域目前不乏相关的表达，比如，安德烈·勒费弗尔(Andrew Lefevere)所说的“文化资本”，众多人等所喜欢谈论的“赞助人”，皮姆上引文中所突出的“顾客学科”，其中都含有如此的“算计”。似乎不如此，“资本主义”的特征就凸显不出，也就显现不出有关理论其来有自。第二种“面纱”突出的是“速度”，在海德格尔那里，应是典型的现代“技术”的体现：通过对“加速度”的追求，试图“超越时间”，形成“永恒”，因而显得“精力旺盛”，而特别“恐惧”所谓的“厌倦”。如此的心态，形成的是某种“自大狂妄症”(Gigantomania)，不论是在什么事情上，都会认为自己是独树一帜甚或“超越天人”、唯我独尊。无怪乎我们会在巴斯奈特那里看到“唯一的有效的翻译”，会在众多理论之中看到传教士一般的狂热。这是因为，在这样的理论之中，只有一种力量才是可以基于希望的。这就是理论家自以为是的力量。如此退避于自身，以期突出自身的思路，表现出来的充其量是孤独的发泄，与真正要求交流的思想几乎没有什么关系。但是，长期以来，如此反交流的情绪始终在翻译研究领域蔓延，有的情况下甚至在左右着很多人的思路。

而就第三种面纱来看，“庞大之物的大爆发”(*Massenhaften*, the outbreak of the massive)的思路就更为流行，那些希望自己的理论能够风行的人，总是在无所顾忌地宣扬着相关理论的“唯一”。如此，一切似乎已经透过所有现象的印证，因而，如巴斯奈特所论，不仅是翻译研究领域出现了“文化转向”，而且，所有的人文学科之中，此一现象已经成为普遍的事实。也就是由不得人不信，“文化转向”已经造就出某种精神。不过，让人不能不怀疑的是，此一“文化转向”，究竟要“转向”哪里，文化之构成具体又是什么，该如何“转”才更有利于相关的研究。此外，此一“转向”有无发生学的基本原理，作为一般的理论支撑，如此等等，基本上没有见到解释。而我们看到的则

是，一种涵盖一切甚至“广揽万物”的“爆发”。只可惜，这样的“爆发”更多的是理论家的解说，而不是或不一定就是真的现象。

因为，真正的现象理应就是事物本身在场的表现，也就是理论家也一样必须将思想作为思想呈现在自己的解说之中。上文的分析告诉我们的却是，理论家空洞的解说并没有带来思想。思想并没有回归自身，事物还没有形成事物，如此的“转向”落下的是一种“空转”。

因此，论者强调：“作为存在之言词，语言‘在沉默之中守护着那一这/那里（*Da*）的澄明’。由于预留之置基—协调与语言之间的亲密关系，任何一种翻译‘理论’，不论是通过符号学、理科式的阐释学，还是解构构思的，都不能用于对海德格尔的哲学的关键词的语内翻译。因为，上述所有理论都明目张胆地无视语内翻译在为存在在语言之中的抵达、为此一向导的准备之中所起的作用，即要为翻译海德格尔的文本提供某种先在的协调。”(46)

5.5 小结

就存在之作用而论，有了存在，才有一切。那么，翻译也是一样，有了存在，才会有翻译（翻译才会存在），否则，翻译本身就会成为无可理喻的悖论。存在，即为生命“缘起”的征象，亦即生命本身的在场的“现—象”。关乎存在的翻译，才是真正的翻译。有存在持存其中的翻译，才是正常的翻译。因此可以说，走向存在的翻译理论，才能有其真正的生命的气象。

反观论者的哀叹：“我们真的应该为任何伟大的传统的‘翻译哲学’的缺席悲哀吗？那或许一样要为‘家具哲学’历史性的缺乏而遗憾了——只可惜，只有在爱伦·坡那里才有，而不是在别处。”(47)我们也就不能感叹，这样的理论家可能还没有进入正常的思想天地，因为，To be or not to be，that is the question——莎士比亚（William Shakespeare，1564—1616）《哈姆莱特》之中的这句话，并没有引起任何思考。否则，或许他就不会发出这样的感叹了。毕竟，按照一般的理解，西方哲学首先是“存在论”（ontology）的哲学。

没有了这样的“存在”,何谈其他?

但是,仅就《俄狄浦斯王》来看,不仅存在难以触及,而且历史不可知解,同时,亲人不可接近,甚至他人无从接触,连自我也要加以逃避。如此的情形,或许也就是西方人的一种“思想情结”:龟守于一个偏僻的角落,退避在此时此刻任何另外的力量都触及不到的地方,让人自己回味深入灵魂的孤独。这一贯穿西方历史的母体,使我们不得不面对“交流”这一主题时,不能不小心谨慎地对待有关理论。这是因为,即使在海德格尔那里,这样的“孤独症”也一样处于根本状态。而反交流的倾向,在这样的症结之中显露出的,是对他者的怀疑、回避甚或抵御。

这样的思想状态,不仅在很多思想家那里有明显的表现,而且在强调跨文化交流的翻译研究者那里,也一样显而易见。比如,我们上文提及的赫尔曼斯,其《作为跨文化翻译研究的厚重翻译》一文的一个版本之中,就特地提出:“我之所以提出这一点,只是为了强调,对他人对个体文本的解读的解读,这一过程是没有尽头的——因而,当然,任何一个阅读此文的人,都有权怀疑(wonder about),我对韦努迪对琼斯对亚里士多德对古希腊的悲剧的本质的解读的解读的解读。”(48)如此,人不及我,我也难以及人,交流尚且虚浮在半空之中,又如何进入跨文化的解读?这样根深蒂固的“反交流”的情势,由于骨子里已经将他人拒于千里之外,因此,启动不了理解的合目的性,也就无法达到了解他人的最终结果。于是,在始终与他人保持距离的倾向下,此一存在者与另一存在者之间也就有一种鸿沟,不断左右甚或支配着人的思想,使之无从发声。因为,即使讲出什么来,他人也是无从知晓意义的。

很明显,在这样的情况下,儒家的“心意之思”作为一种交流的伦理的思想资源,有可能弥补上述“独立自我”孤悬“天地之外”而不能下降人间与他人共处的不足。而我们这里所作的,也只是对此有所提示而已。

注释

(1) 此节主要参照了 Michael Inwood 所著的 *A Heidegger Dictionary* 之中的条目 forgetfulness and abandonment of being，详见此著第 72—74 页，Oxford：Blackwell Publishers，1999 年。

(2)(3)(9) Martin Heidegger，*Sein und Zeit*，第 1、35、183 页，Tübingen：Max Niemeyer Verlag，1967 年。

(4) Martin Heidegger，*Nietzsche*，Vol. I，第 22 页，Pfullingen：Neske，1961 年；英译本，见 D. F. Krell 英译，*Nietzsche*，Vol. I：*The Will to Power*，第 194 页，London：Routledge & Kegan Paul，1981 年。

(5) Martin Heidegger，*Nietzsche*，Vol. II，第 28 页，Pfullingen：Neske，1961 年；Heidegger 著，J. Stambaugh，D. F. Krell 与 F. A. Capuzzi 英译，*Nietzsche*，Vol. III，*The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*，第 111 页，San Francisco：Routledge & Kegan Paul，1982 年。

(6) Martin Heidegger 撰，“Phänomenologie and Theologie”，见 Martin Heidegger 著，*Wegmarken*（第二版），第 53 页，Frankfurt：Klostermann，1978 年；英译本，见 W. McNeill 英译，*Pathmarkers*，第 10 页，Cambridge：Cambridge University Press，1998 年。

(7) Heidegger，*Nietzsche*，Vol. I，第 654 页；D. F. Krell 英译，*Nietzsche*，Vol. I：*The Will to Power*，第 155 页。

(8) Martin Heidegger，*Nietzsche*，Vol. II，第 402 页，Pfullingen：Neske，1961 年；英译本，见 D. F. Krell 英译，*Nietzsche*，Vol. II：*The Eternal Recurrence of the Same*，第 3 页，San Francisco：Routledge & Kegan Paul，1984 年。

(10) 例如，Heidegger，*Nietzsche*，Vol. II，第 402 页；英译本，见 D. F. Krell 英译，*Nietzsche*，Vol. II，第 217 页以下。

(11) 详见《全集》第 65 卷，第 293 页。

(12)《什么是形而上学·后记》，第 304/385 页。

(13)(14)(15)(16)(17)(18)(19)(20) 参见《全集》第 65 卷，第 115、119、442、112、119、293、410 页以下及 120 页以下。

(21) 严复:《〈天演论〉·译例言》，收入罗新璋、陈应年编:《翻译论集》(修订本)，第 202—204 页，引文见第 202 页，北京:商务印书馆，2009 年。

(22) 见王佐良撰，"Translation Standard in China: A Survey"，(《中国翻译的标准》)，收入王佐良著，《论新开端:文学与翻译研究集》，第 113—125 页，严复的有关译文见第 113 页，北京:外语教学与研究出版社，1991 年。

(23) 引自 Aristotle 著，D. W. Lucas 英译，*Poetics* (Introduction, Commentary and Appendices by D. W. Lucas)，第 17—18 页，Oxford: Oxford University Press，1961 年。

(24) Aristotle 著，T. S. Dorsch 英译，*Poetics. Classical Literary Criticism*，第 46 页，Harmondsworth: Penguin，1965 年。转引自 Theo Hemans，"Cross-cultural translation studies as thick translation"，载 *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*，2003 年第 3 期，第 380—389 页，引文见第 382 页。斜体为引者强调所加。

(25) Aristotle 著，Richard Janko 英译，Richard. 1987. Aristotle，*Poetics*，translated with notes. Indianapolis & Cambridge: Hackett，1987 年。转引自 Hemans，"Cross-cultural translation studies as thick translation"，*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*，第 382 页。着重号为引者所加。

(26)(33) 详见 Aristotle 著，John Jones 英译，1971. *On Aristotle and Greek Tragedy*，第 58 页，London: Chatto & Windus，1971 年。转引自 Hemans，"Cross-cultural translation studies as thick translation"，*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*，第 382 页。着重号为引者所加。

(27) 亚里士多德著，罗念生译:《诗学》，罗念生:《罗念生全集》(第一卷)，第 1—123 页，上海:上海人民出版社，2004 年，引文见第 50 页;伍蠡甫、胡经之主编:《西方文艺名著选编》，第 65 页，北京:北京大学出版社，1985 年。

(28) 亚里士多德著，陈中梅译:《诗学》，第 89 页，北京:商务印书馆，2003 年。

(29) 戴维斯撰,陈陌译:《〈诗学〉微》,收入刘小枫、陈少明主编:《诗学解诂》(《经典与解释》15),第 2—19 页,引文见第 10 页,北京:华夏出版社,2006 年。

(30) 亚里士多德著,郝久新译:《诗学》,收入亚里士多德/贺拉斯著:《诗学·诗艺》,第 1—113 页,引文见第 41 页,北京:九州出版社,2007 年。

(31) Gerald F. Else 译著,*Aristotle's Poetics: The Commentary*,第 349—350 页,Cambridge,MA.: Harvard University Press,1957 年。

(32) G. M. A. Grube, 'Editor's Introduction',引自 Aristotle 著,G. M. A. Grube 英译,*On Poetry and Style*,第 21—22 页,Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company,Inc.,1958 年。

(34)(35) Hermans, "Cross-cultural translation studies as thick translation", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*,第 385、389 页。

(36) 亚里士多德著,罗念生译:《诗学》,罗念生:《罗念生全集》(第一卷),第 52 页注释 3。

(37)(39) 参见谷衍奎编:《汉字源流字典》,第 86、104 页,北京:华夏出版社,2003 年。

(38) 安作璋主编:《论语辞典》,第 103 页,上海:上海古籍出版社,2004 年。

(40) 章太炎讲授,朱希祖、钱玄同、周树人记录:《章太炎〈说文解字〉授课笔记》,第 203 页,北京:中华书局,2010 年。

(41)(42) 曹雪芹:《脂砚斋甲戌抄阅再评石头记》(影印本),第 8、16 页,上海:上海古籍出版社,1985 年。

(43) 罗蒂在其论文《反本质主义和文学左派》之中强调:"在我看来,20 世纪最有用的哲学家是这样一些人:他们发现了在我们感到对某些目的是有用的描述世界的方式与那些我们觉得对其他一些目的是有用的描述世界的方式之间的区别,并用这些区别来代替古希腊在实在与现象之间的区别。"他还特地指出:"我们实用主义者必须与那些既是反本质主义者又是反实用主义者的人分享当代哲学的舞台。这样的反本质主义者中最重要、最有影响的人是海

德格尔。”收入理查德·罗蒂著,黄勇译:《后哲学文化》,第135—155页,引文见第135—136页,上海:上海译文出版社,2004年。据此书扉页介绍,此书“是经作者、译者精心编选而成,反映了作者自《哲学与自然之镜》以来的思想变化”。

(44) 张祥龙,《“Dasein”的含义与译名“缘在”——理解海德格尔〈存在与时间〉的线索》,载《普门学报》第七期,2002年1月,第93—118页。

(45) Michael Inwood,*A Heidegger Dictionary*,第74页。

(46) 参见 Frank Schalow 撰,“Attunement and Translation”,收入 Frank Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第291—311页,引文见第306页,London and New York:Springer,2011年。

(47) Anthnoy Pym, ‘Philosophy and Translation’,收入 Piotr Kuhiwczak 与 Karin Littau 编,*A Companion to Translation Studies*,第24—44页,引文见第26页,Clevedon: Multilingual Matters Ltd. ,2007年。

(48) 见 Theo Hermans 撰,”Cross-cultural Translation Studies as Thick Translation”, 采自 https://www. academia. edu/6265024/Cross-cultural_translation_studies_as_thick_translation,2015年3月8日。

6

海德格尔对翻译的解说及其对希腊悲剧之中决定性的词语的讨论之中的『阴阳之道』的显现

6.1 引子：海德格尔此书的第二部分及“阴阳之道”的意义

海德格尔此书的第二部分，主要讨论的就是他所说的希腊悲剧之中决定性的词语的翻译或解释。而就在他所做的这样的译解的展开过程当中，可以清楚地看到，他的思维方式是与“阴阳之道”非常一致的。因而，如果说，在第一部分，他的焦点集中在荷尔德林的赞美诗《伊斯特》的主题的探讨的话，那么，就可以说，既然荷尔德林笔下的河流乃至整个世界的本质，都是他所说的存在的真正面目的呈现，这一呈现的支撑的思路，就在于“一阴一阳”。而在第二部分，他首先突出的是对“明”的沉思，然后大篇幅讨论的则是 τὸ δεινόν(*das Unheimliche*，the uncanny，奇异)的翻译及其意义。而在这里，他选用的 *Unheimliche* 本身就是“在家”与“不在家”的某种奇特的共属一体，也就是“原初统一”的表现，而其“三组合”的意义呈现更进一步凸显了“阴阳之道”的指向。因为，它们各自都内含着某种“反转”，可以使之既包含着正面，又不可避免地容纳着反面，也就是阴中有阳，阳中有阴，二者不可偏废，否则事物便不可能存在。由此可知，存在即是“阴阳之道”的存在，也就是海德格尔的存在，在这里是以“阴阳之道”的形式来思考和描述的。就此推论，海德格尔在这里所呈现的就是“阴阳之道”的思维方式。

这一章所要做的，首先是对海德格尔的“明”的思考的本质进行再思，然后就其对翻译所做的阐述加以说明，以期对翻译研究领域目前的建设提供某种新的思想资源，进而再转向哲学家有关“奇异”的讨论，并且联系上“诗之三训”以进一步将讨论引向儒家的思想，最后进行简短的总结。

6.2 海德格尔的"明"及其阴暗二重性的观点

海德格尔的《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》在对荷尔德林的赞美诗的解说之中，并没有提及此诗对"明"的歌吟的本质的解说，但是，此书的第二部分一开始便引用索福克勒斯《安提戈涅》之中歌队的"入场歌"，进而对其中的"明"进行了比较解释，强调"明中有暗"，二者共属一体。在这里，我们分明可以看到"阴阳之道"的思路。

原文：θήβᾳ τ ών πρτ έρων φ άο ς

έφ άνϑη ςποτ'(1)

译文1：O Strahl der Sonne, das

schiinstedem siebentorigen Theben

nie zuvor also scheinende Licht,

endlich erschienen warst du ... (海德格尔德译)(2)

译文2：O radiance of the sun.

Fairest sun ever shined

On seven-gated Thebes, as never before

Did you finally come to shine ... (William McNeill 与 Julia Davis 英译)(3)

译文3：Ray of the glorious sun,

Brightest of all that ever shone on Thebes,

Thebes with her seven high gates,

Thou did appear that day. (E. H. Plumptre 英译)(4)

译文4：阳光啊，照耀着这有七座城门的忒拜的最灿烂的阳光，你终于发亮了，……（罗念生译）(5)

译文5：噫，大阳之章

如斯光明洋洋，
流彩纷披，耀耀兮，
忒拜七门高墙。（蔡新乐译）

这几行入唱歌，译文 1 出自海德格尔的手笔，译文 2 是此书的英文译者的转译，译文 5 为笔者所作。

有趣的是，尽管海德格尔并没有对荷尔德林的赞美诗《伊斯特》之中的"明"的歌吟做出解释，但是，在论及这位诗人之诗的索福克勒斯的回响之时，专门以一段篇幅，讲解了"入场歌"之中的"明"的意义。[6]在这里，我们很容易看出，这是典型的"阴阳之道"的思路。其中的主要论点是：

> 此一入场歌以对太阳的呼唤开篇，而后者以最为耀眼的辉煌洒遍此城。不过，这同一首歌，也早已暗示，某种黑暗化向被照亮的东西忽然冲来，而此一黑暗化必须得到澄清和决定。升起的光明，给予被解蔽的东西以空间，与此同时，又是对黑暗、对黑暗化和阴影的认可。所有这些绝不是始终与光明的和透明的东西直接对立的；相反，一切本质上都为其反本质所渗透。两个主要人物，克瑞翁和安提戈涅并不是像黑暗和光明、黑与白、错与对一样截然对立。对于每一个本质性的东西，在其出自本质和非本质的统一之时存在着，不过每一个又是以不同的方式。[7]

"处所性和旅程化的统一，并不是一种将两个东西连接在一起的统一，而是一种原初的统一。我们在思想上试图对历史的本质进行反思的时候，将要学会捕捉这一统一。对于荷尔德林，那种本质被遮蔽于人类存在者的变易在家之中，此一变易在家是经由异域（*fremde*）的通道，也是与之的相遇。当然，那种异域，回家之程通过它得以旅程化，并不是在纯粹不是而且也不可确定的不是自己的意义上任意的'异域'。与回家之旅相关，亦即与之一体的此一异域，即为此一回返的起源（*herkunft*），并且也就是关乎人自

己的和家的东西的开端之中所具有的那种东西。”(8)

如果除掉海德格尔这里所说的希腊即为日耳曼人的“异域”这一狭隘的观点，那么，他说的就可能具有普遍的意义：只有拥有了“异域”，我们才会拥有“家”。而生命本身作为“逆旅”，实际上就是启动“异域”之旅的一种动态。之所以如此，是因为只有首先出现了与“自身”“自己”“本己”以及“家”等等相对而立的那种“异”“异己”“异类”以及“异域”，我们才可能找到立身之地，也就是进入生存的天地开始存在。因而，毫无疑问，“异域”亦即为人的“家”不可割舍的一个组成部分：只要有家的存在，异域必然已经出现。只不过如何维系二者之间的如此对立对应的关系使之达到平衡，才是我们需要做到的。但是，海德格尔并没有讨论该如何做到这一点。他浓笔书写的也就是阴暗的浑融，亦即为一阴一阳或亦阴亦阳的存在动态。只不过他并没有运用这样的词语表达罢了。

我们注意到，在这里，接着以近乎“阴阳之道”的词汇宣解《安提戈涅》歌队的入场歌之中对“太阳”的赞颂之后，海德格尔强调了“异域”即为事物存在的基本条件，与“本己”应该是二而一，也就是一阴一阳的关系。同时，在提及“异域”的时候，他实质上已经将“异域”的翻译思想融进了他的一阴一阳的存在论。

也就是说，在这里，很明显，海德格尔所讨论的既是存在本身的问题，同时也是翻译研究之中应将“异域”置于何等地位的问题。如此，不管是存在论的分析，还是翻译学的研究，都一样需要认可一个基本的前提：“异域”在前，异于我，因而必然先于我。有了这样的前提的设立，我们也就有了一种讨论的哲学基础：在“异”出现之处，“我”也已经已然显现。先在者的引领、带动就是回家之旅的开始。

总之，在这里，海德格尔给我们的警示是，超越形而上学，走出的首先是“异域之物”以及由此而来的真正的存在，真正的人的生命力量，由此可以导致展现。与此同时，与翻译研究密切相关，生命力同时也在“异域”引入之后，我的回家之旅条件具备，翻译也就可以启动这一旅途了。

只有异域以其本质性的对立的性格而得到了解和认可，真正的关系的可能性才会存在。[9]

“人自身的本质是如此神秘（*geheimnisvoll*），以至于它只能从对异域之物的最为崇高的思想上的认可之中来显现它最本己的本质的财富。人类存在者作为历史性的其到家的这一神秘，是河流赞美诗的诗人的诗意关注。”[10]若诗人要有所说，他就必须向“异域之物”求助，而且，这样的求助是内在于他的存在之中的，也就是必然的事情。诗人的由来，决定了他的歌吟，一定是其来有自的歌吟，是因“异域”而起而生的歌吟。

依照这一观点进行推论，我们就会说，既然作为“诗人的诗人”，荷尔德林即是如此歌吟，那么，世间最为美好的东西也都需要依此路径，启动“回归之旅”。在其中，也自然包括跨文化翻译。

也就是说，在存在论层面，海德格尔已经运用“一阴一阳”来描述存在本身的阴明之类的词语在描述存在的动态；而这一存在论的深入，在诗歌之中，则是以最为美好的东西的生命力的呈现的基本保证来显现的。有了这两层的分析，我们似乎就有充足的理由坚持，由“一阴一阳”出发，走出的是“存在”的新境界；而向着诗的领域的深入，走进的则是生命力的真情形。因为在这里，纷纭复杂的事态开始显现出跨文化的特点，只有透过那种“异域”，我们不仅可以走回自身，也能让我们置身于此的那种文化回到自己的本应有的位置。这就是“家园”的终极意义——走到事物本身。

海德格尔在下文继续强调：“此一河流的本质命名的是，作为历史性的人类存在者的处所性和旅程化。处所性和旅程化具有变易在家的本质。在那里，存在着人类存在者的历史性。”[11]

这段话讲的是，《伊斯特》的“本质”表现为“处所性”和“旅程化”的“原初统一”，用儒家的表达来说，即为静与动的始源上的一致或共属一体，也就是阴阳互为支撑的那种“道”的显现。而如此表现的“阴阳之道”，因为根本上显现出天地之间万物的本质，因而，它在诗中的命名便是对诗本身的命名。而荷尔德林的诗之所以能够体现出空前甚或绝后的力量，就是因为其诗意

散发本身也遵循着这样的“道”的原则性的运作。他要时时在自己声音之中涌入“异域”的回响。这也就是海德格尔要强调荷尔德林的诗总是体现出索福克勒斯的诗意精神的原因所在。

> 历史性即为这种人类的突出的标记：其诗人就是索福克勒斯和荷尔德林——因为某种具有开端性格的东西在希腊世界发生了(*hat sich ereignet*)，而只有此一具有一种开端性格的东西为历史置基。荷尔德林的赞美诗的诗化之中的来自索福克勒斯的《安提戈涅》悲剧的第一首对歌的回声，是这一历史之内的一种历史—诗意的必然性。在这里，西方人类的存在在家和存在不在家得到了决断。[12]

若是依此断言来看，我们是不是可以说，有了“处所性”和“旅程化”的“原初统一”，也就是有了对“动静结合”的“诗化”或诗中的“命名”，“西方人类”也就有了真正的生命力量的显现，也就是回到了真正属于自己的世界？那么，按照上文之所论，海德格尔说的也就是，只有走向了对“阴阳之道”的展现，只有诗意的散发成就的是对“一阴一阳之谓道”的印证，西方才能真正“回家”，并且因此也就使其“命运”得到“决断”。

如果说，索福克勒斯笔下的安提戈涅所代表的就是这样的“原初”力量的呈现，而荷尔德林又必然与之对话，那么，这样的对话也就一定是历史性的，而且甚至代表着西方的“命运”，或曰“精神走向”。

而且，奇妙的是，荷尔德林对索福克勒斯之所以心领神会，就是因为他将整个《安提戈涅》全文都进行了翻译。所以，无怪乎他能听到“大阳之光”的和音，同时，也能印证这样的歌吟的威力：“这一译文只能从荷尔德林遗传给我们的东西的整体的角度，而且也只能是与原初的希腊词语的切近处，才可能得到理解。”[13]在这里，我们可以再一次感受到海德格尔要强调的东西。由于诗人通过“阴阳之道”的本质化命名，事物如其所是得以呈现，因而，他借此触及了希腊诗歌的精髓，而且随着这样的精神渗透进他的整个译

文的字里行间，德国人有了宝贵的财富，同时透过对它的“聆听”，可以像荷尔德林一样领略到“原初的希腊词语”。因为，在这一译本之中，事物来到了“存在”，词语也就已经处于“切近之处”。

正因为“阴阳之道”是万事万物的存在规律的表现，因而，海德格尔接下来马上断言：“这一点，对于所有的翻译都是正确的。”[14]他的意思明显是说，有了荷尔德林向索福克勒斯的精神的回返，也就是向着事物本身，或者更确切地说，向着“阴阳之道”的归入，我们终于看到翻译本身具有了生命，或者说，找到了它的本质。如此，在其有力量“活起来”的情况下，事物已经得到“诗化”和“命名”。所以，“所有的翻译”都自然必须依此而行，才可能真正成为它们自身。

6.3 存在论翻译思想的作用：“巅峰”之“学”与思想翻译

很少见到海德格尔对翻译直接作出论断。而《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的第二部分中的《有关翻译的议论》(第 12 节 a)则是一个例外：

> 不过，谁来决定，而且如何来决定有关某个翻译的“正确性”？我们从一部字典或一部“字书”之中“得到”某种外语的词语的意义。不过，我们会轻易忘记，字典之中的信息一定总是以对特殊的词语和特殊的用法从中抽出的语境的以前的解释为基础的。在大多数情况下，字典可以为我们提供有关某个词语的意义的正确信息，不过，假定我们要追问的是此一词语之中被命名的本质区域，这样的正确性就不能向我们保证任何进入该词语的意思及其可能的意思的洞见。一部“字书”可以提供提示，以便于如何理解某个词语，但它从来都不是绝对的权威，人事先必须依附不可。向字典求助，始终只是向对一种语言的解释的一种求助，而这种解释，就

其程序和局限而论，通常根本不能清楚地加以捕捉。当然，一旦我们仅仅将语言视为一种工具，那么，依照交流和交换的技术订制的一部字典就“布置停当”并且产生约束力，“用不着再费周章”。另一方面，就作为一个整体的语言的历史精神来看，每一部字典都缺少任何直接的或约束性的度量标准。

这一点，对于每一种翻译都是真实的；因为，每一种翻译都必然要成就从一种语言的精神到另一种的转折。如果我们的意思是来自一种语言的词语，可能甚或应该作为来自另一种语言的词语的对等物来加以替换，就根本不会存在翻译这样的事情。相反，翻译甚至能将的确隐含于被翻译的语言之中但并没有从中展现出来的连接显现出来。我们由此可以认可，所有的翻译活动都一定是一种解释。不过，与此同时，相反的情况也是真实的：每一种解释，甚至于其服务之中的任何东西，也都是一种翻译活动。在这样的情况下，翻译活动并不是在两种语言之间运动，而是在同一种语言之中就存在着翻译活动。对荷尔德林的赞美诗的解释就是德语之内的一种翻译活动。同样的情况，对以诸如康德的《纯粹理性批判》或者是黑格尔的《精神现象学》为题的解释，也都是确然的。在我们对这里必然关注的翻译活动的知识之中，有这种认可：这样的“著作”，依照它们的本质，需要翻译。不过，这样的需要并不是一种匮乏，而是相反，是这样的著作的内在的特权。换言之，它关乎的是一个历史的民族的语言的本质：就像是一条山脉伸展开去，展向低地和平原，与此同时时见巅峰耸立进而及之以别的方式无以企及的高度。巅峰之间则是“较低的所在”和“平地”。作为翻译活动，解释的确使某种东西变得可解——不过，当然不是在一般的理解所构想的那种意义上。不妨仍用我们的意象：语言的诗意的或思想的著作，其巅峰一定不会通过翻译受到磨损，整个山脉也不会削为肤浅性的平地。情况正好是反面：翻译一定要促使我们开始攀援上升之路，趋向巅峰。使某物变得可解，意思永远也不应该

是，要将一部诗意的或思想的著作只是同化为任何意见，或者是对这样的意见的理解的视域。使某物变得可解意味着使我们的理解惊醒于这一事实：惯常的意见盲目的固执一定要被抛弃或击碎，如果一部著作的真理要解蔽自身的话。

此一有关翻译的过渡性的议论，其意图在于回想，翻译的困难从来都不是单纯技术性的议题，而是关乎人类存在者与词语的本质以及语言的价值性的关系。告诉我，你对翻译的想法，我就可以告诉你，你是谁。[15]

海德格尔的这一节承上启下，十分重要。如果说，在此书的第一部分，他主要探讨的是“河流的本质”，并且是以荷尔德林的赞美诗《伊斯特》为论据，因而是一种“语内翻译”或曰“语内对话”，那么，第二部分通过荷尔德林与之对话的索福克勒斯的联系，启用的则是《安提戈涅》，因而，其中既有“语内翻译”，更多的则是“语际翻译”和“跨文化对话”。而且，他在这里直接点明“翻译”的重要性，也会让读者看到，这位哲学家的特定的思路。换言之，我们从中或能看到，他的思维方式与他所讨论的翻译的同一性。因而，这几节在以下这些方面显得十分重要：

第一，海德格尔将翻译视为“解释”，也就是哲学阐释，或曰哲学思考过程本身，因而，他的有关翻译的论述实质上也就是他的哲学的思路甚或思维方式的一种表达。质而言之，在海德格尔看来，翻译就是哲学的解释，也就是哲学思考；再换言之，此一思考是哲学本身所以成为哲学的力量显现。

第二，这一思维方式，进一步呈现为存在论的表达。也就是，哲学之思，事物的本质，与翻译或解释，“本质”上都是同一的。因而，找到了哲学之思之所以成为哲学之思的起因或曰起源，也就能够把握翻译的本质。如他在此节最后所讲的“**告诉我，你对翻译的想法，我就可以告诉你，你是谁**”，只要人的存在的那种“什么”得到了显现，进入在场，成为现象，那么，人本身便与其他存在者一样，具有了生命的形态。

第三，海德格尔将他的存在论的翻译思想与一般意义上的技术操作性

质的翻译观念对立起来。他认为，字典尽管可以提供出某些词语的一般信息，但是，那也一样是对“先前的解释”的另一种解释。既然如此，还不如直接奔向事物本身，而不是拘泥于这样的“字书”。而且，我们无论如何也不能将语言视为“工具”，否则，就有可能远离翻译之所以成为翻译的那种根本：在语言这样的“家园”之中，我们才能找到真正的自己。尽管在这里，海德格尔并没有点明这一点，但是，文中对“人是谁”的论断分明告诉我们，假若脱离开了“语言”之“存在”这一“始源”，那么，人也就会陷入技术性的工具论之中。二者的对立，在这里，的确也能联系上“单向度的人”[16]。

第四，从语言的角度来看，海德格尔认为，“语内翻译”要比其他形式的翻译更为重要，因为，那是内含于语言本身的一种生命力的体现。换言之，有了这样的翻译，才可能显现出既定的语言的传统。而这样的传统正是在对“高山仰止”（《诗经·小雅·甫田之什·车舝》）的“著作”的译解之中，由一代又一代人传递下来的。海德格尔将这样的著作比之为“巅峰”，称只有有了这样的峰峦，才会出现叠嶂起伏的风景，同时能见到“低地”“平原”以及“山脉”。此一文化景观的一脉相承，端在如何承继往昔的哲人的思想。因此，对其著作的译解，也就是文化传承的一种学习。因此，在这里，我们还可以联系上《论语·学而》一开篇所讲的那种“学”，也就是朱熹所说的“学之为言效也。人性皆善，而觉有先后，后觉者必效先觉之所为，乃可以明善而复其初也”[17]。只有如此“学”，才能如此“译”。不过，还应该指出，在海德格尔这里，或许只有用德语来传译希腊语才算得上他所说的翻译。也就是说，他所说的翻译实际上只是一种理想化的状态，是特定的语言之间的一种思想的传译，或者说精神承继，而在这个意义上，他这里所吐露出的翻译思想明显含有地区主义的倾向，而且，是一种精英主义的倾向。因为，一方面，在语内翻译之中，似乎只有那种伟人的著作，才值得传译；一方面，只有希腊的思想才值得解读，而且也只能用德语来解读，才能形成他所说的翻译或解释。真的哲学阐释，在他看来，只能是这样的解释，而不是别的什么。如此的翻译思想难免狭隘，而且，会带来显而易见的负面理解。如果是这样，世界上便可能无所谓别的形式的传译活动，因为只有在西方，甚至只能是在德

国这一个地方，才能见到真正的思想和相关的文化活动。

或许，只有在他与日本人谈话的那篇文章《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人与一位探问者之间》[18]之中，东西方的思维方式的差异问题才真正成为探讨的话题。在那里，他因为对“欧洲化”的质疑[19]，因为强调“对话的语言是欧洲语言；而要经验和思考的却是日本艺术的东亚本质”[20]，同时也因为突出超越概念化思维而展开有关语言的“对话”，而将真正的跨文化交流引入哲学思考之中。与之相比，我们认为，《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》第二部分这一节的论述，还是局限于西方的视域对翻译的一种解说。

第五，同样的，海德格尔完全将他所说的“技术性质的翻译”与哲学指向上的翻译对立起来，而且，在取舍上倾向的是后者而不是前者。这种观念背后，是海氏的语言存在论观念，即语言作为人类的家园，是不可以作为工具而对待的。因而，字典即使可以提供词语一般意义上的信息，但是，因为其本身即为解释的产物，是特定的语境之下的产品，所以，算不得什么翻译。相反，哲学翻译倾向于思想的传递，也就是存在的消息的传送，因而，那才是值得推崇和肯定的。在海氏看来，只有这样关乎存在的思想，对之的解释才是真正的翻译。

很明显，他并没有设想要如何说明，这样的翻译又如何以一种方法来印证它的可操作性，以及由此可能产生的可持续性。相反，似乎人人相异的解释才能达到某种效果，而且，依照他本人的做法，那是一种完全让词语说话的译解，即以特别的方式，不计语境的整个意义，而是让一个个词语讲出话来。尽管那始终是在围绕着“存在”讲话，也就是让代表“存在”的话语讲话，但是，这里正因为打破了西方的线性思维方式，而与之产生了另一种形式的断裂。此即，用论者的话来说，他就是用“意合”的方式，走向东方思路。[21]但是，毕竟，从另一个角度来看，这又是典型的西方思想的表现。因为，关注一端，或者说突出另一方面，而舍弃另一端，甚或无视另一方面，这是西方飞跃式思维方式的一个基本走向。而海德格尔在批判柏拉图主义突出“超感性”的同时抑制“感性”的思想之后，也一样体现出了这样对另一方或另一端

的贬抑。因而，一般会认为，他的翻译是不自然的，当然更多情况下是“不合理”的。的确，这也是走出形而上学留下的一种后遗症：从一端走向另一端，实际上却是另一种“柏拉图主义”！

不管怎样，我们注意到，他的努力，第一，没有关注思想的自然表达，也就是只有哲学之思的考虑，而不太顾及哲学之说的意义显豁或曰显现。第二，没有注意如何避免重蹈柏拉图主义的覆辙，而是一味突出另一端、另一面，因而，实际上可能形成了另一种形式的柏拉图主义，反而可以证明前者的哲学价值是历史性的。第三，就翻译观念而论，他对技术方面的因素的贬低，如上文所说，实际上显现出他重视纯粹的思想，而不是表达；另一方面，这种思想可能只对其界定翻译的本质有效，也就是只是有助于显现翻译的存在论的题中应有之义。本质，起自源初的力量，而翻译也同其他存在者一样，具有相同的存在的特性。这一特性即为它的本质显现。

究其实质，是试图从一种文化之中越出，甚至与之决裂，此一决断，势必引出这样那样的问题。而走向东方的隐蔽的倾向，又使之没有完全发挥它的作用，因此，未免拖泥带水，而显现出似通非通甚至是似是而非的印象，在一片模糊之中似乎哲学解说真的也成了来自别处、源自别的文化的某种东西。因而，诗意固然是可贵的，但代价可能是由于难解产生的拒斥。尤其是，如果精英主义走到只有哲学家才能深入的天地，地区主义只有德语地界的人士才能领略，那就一定大大限制了这样的解释的影响力。

第六，尽管我们如此批判，但是还是要承认，在海德格尔那里，有一种别人可能没有的思想倾向，这就是将翻译与人的精神联系起来，尽管他提及的精神始终是与抽象到了极端的“家园”意义上的语言联系密切，但是，其中仍然有非常值得肯定的一个层面。在他那里，翻译的确不属于技术性的操作，而是精神升华得以显现的一种渠道。如他所强调的，那是向着“巅峰”攀爬的路径。有了这样的翻译，人可以提升自我，强化自身的文化力量，也就有助于加大自己的生命意识和哲思深度。这样的翻译观，无疑也会对文化建设所需要的那种文化人的培养起到应有的作用。

第七，尽管海德格尔的翻译始终是从希腊语到德语的翻译，但是，其中

所含有的“思想翻译”也可能是翻译研究领域所一向忽略的。如前文所说，如果说翻译具有一种培植文化后进的力量，那么，其中所牵涉的一定就是人的精神，也就是思想世界的不断改变。在这一意义上，内在里的改变才是人的文化或跨文化活动的真正动力。如此，透过对“高山仰止”的人物的学习，“后觉者”的精神不断内在化或纯化，才能实现更新精神面貌、达到思想创造的目的。也正是由于这个原因，我们认为，有必要将海德格尔这里所说的“思想翻译”引入翻译研究之中，作为一种比较重要的分类，置于语内翻译和语际翻译之前。之所以如此，是因为它最能体现出人的精神力量，而后两种翻译则属于语言层面或表达维度上的翻译。如此，内外相互结合，才有真正的翻译。也就是说，我们认为，理应将“思想翻译”与“语言翻译”视为一体两面的统一，而“思想翻译”既是出发点，同时也就是终结地。

如此，则可将翻译一分为二：一方面是人在对宇宙和人类进行解释和阐发以求从中寻求出基本道理或规律性的认识的过程中，在其精神世界开启出的思路之中的“无言的言说”。此一言说，在根本上回应着宇宙的变化以及人类的历史，因而，它指向的是一种“纵深”的向度，即指向最为源初的那种力量存在与人的精神的契合和斗争。如此而对宇宙的意义和人类的本质所做的种种解释，可以成为“思想翻译”。另一方面，我们平常所说的而且目前在翻译研究领域大行其道的，应该是语言层面的翻译，因为，有时候关注的是言语表达的转化和符号转换，因而，也不妨称为“言语翻译”。二者一种指向精神，另一种偏重于表达；一个致力于精神世界的诗意的或适宜的构建，另一个则是突出信息的别样传递和交流；一类试图重建宇宙，并且在如此的宏伟目标之中总是将历史承继作为一种责任，因而在将人提升为“神”的同时，又是其历史化的一种追溯，而另一类则关注横向的思想输送和价值共享，对更完美的述说始终不离不弃、“一以贯之”(《论语 · 里仁》)。

二者并非水火不容。恰恰相反，思想翻译先于语言翻译，但又不能离开语言翻译的实际操作。这是因为，首先，思想要求特定的表达，而特定的表达一定是异于自身的：思想只有“圆满”地“说出”，才能成为思想。这样的“说出”，在语言这片“异域”之中回归自身。其次，反过来说，语言翻译也不

能脱离思想翻译。这是因为，后者始终是其支撑性的力量，确保表达不走向完全空洞的形式化。再次，由于思想翻译专注于精神世界的建设和开拓，因而，它又不太关注言语表达的异己性，或者说，它不可能将精力分散于另一个层面的“异域”的求索，因而，如在海德格尔那里所显示的，它更多表现出对某一种或一类语言的重视，而不及或难及与另一种语言的比较与求知。因此，思想翻译表现出来，往往要采取语内翻译的形式。与之相反，语言翻译往往重视和突出的是语际翻译。这是因为只有在两种或多种语言的交接、对阵和较量之中，才能见出“最佳”的选择是什么。人类是在寻找最为适宜的表达，而这样的表达不能局限于一种语言的疆域之内。

思想翻译试图超越人，因而，属于向着更高精神层面开拓的价值求解，指向的是宇宙的分合与纷争，最终将焦点定在如何重构宇宙以及模拟性的思想宇宙。同时，它对历史的求索也一样穷本溯源，将过往的一切视为可以思想的对象和参照的范本。也只有如此，思想翻译才能为自身定位，并且在此定位过程之中展开分析、批判和重构。此一纵向性的努力，成就的是迥异于日常同时又不离日常的精神态势，也就是使人在自我回归之中有所安顿地“再一次”生存在世界这个家园之中。而意义翻译作为思想翻译的谬种结果，借助于后者的精神力量，推动着“异域”的横向的扩大和延展：只有在对准事物本身的基础上，人求索“最佳”的表达的努力，才会显现出智慧之光。因而，就此而论，意义翻译也一样是不能脱离开思想翻译的。

不过，我们还是要承认，海德格尔的思想之中，还存在一些未及圆熟的地方。因为，其中的技术与思想的分别和对立，可能有违于精神的实际。而且，只有二者相互结合，或者，用他的话来说，只有二者“共属一体”，才能论说翻译。假若只是突出一面，而不顾及另一面；只是强调一方，而丢掉了另一方，则很容易滑向他所批判的柏拉图主义的老路。因而，我们相信，这也是他所不愿认同的。

总之，尽管海德格尔这一节之中所呈现的翻译观之中存在着我们不愿认可的倾向，但是，我们还是要强调，其中的合理因素可以与儒家的基本思路联系起来。尤其是对“学”的重视，对精神世界的“文一化”的价值的彰显。

由此，还可以带来一个新的课题：一方面，涉及的是另一个类型的翻译，另一方面是它在目前既定的翻译研究之中的地位和作用。

由此观之，海德格尔的存在论翻译思想的新颖之处就在于，人的精神的打造与存在本身以及思想翻译的走向与翻译研究这双重的关系。

本章下一节所要讨论的，就是他如何以“阴阳之道”的方法或类似的方式来宣解“人”的本质特性。

6.4 “阴阳之道”视角指向下的“人之颂”

《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》的第二部分用大篇幅讲了索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》之中的“人之颂”。海德格尔认为，荷尔德林的“河流的本质”的“诗化”或“命名”，充溢着索福克勒斯的回响，因而，此书的标题虽然定的是“荷尔德林的赞美诗”，但第二部分讨论的是这部悲剧的“人之颂”之中最为基础的词语。在海氏看来，这也是整部悲剧乃至古希腊的最为基础的词语。因此，对此的译解可谓关系重大。

从海德格尔对此基础词语的解释来看，他在这里又一次明显运用了“阴阳之道”或者说类似的思想方法。换言之，他所讨论的理论框架，与其所要呈现的存在的本质完全是一致的或同一的，这便是“一阴一阳之谓道”。

首先，他在第二部分的开篇就回到“明”的话题。他指出，《安提戈涅》之中的如唱歌、歌吟的就是“明”。我们前文已经进行过论证，这里不做进一步的引申。

其次，在大篇幅对“人之颂”的解读过程当中，海德格尔刻意突出的就是 τὸ δεινόν 的意义。他将之译为 *das Unheimliche*[22]，并且依旧是遵循“阴阳之道”的思路对之加以解说。具体的论证是，他首先引用了“人之颂”全文以及他的译文，然后从中选出四段他认为最为要紧的诗行，在论定 τὸ δεινόν 即为此一悲剧的基础词语的基础上展开论述。

我们首先有必要看一下他所选中的四段诗句：

其一,前两行("奇异")

原文:πολὰ τὰ δειὰ κούδ ὲν ἀνθρ ώπου δεινότερον π έλει[23]

译文1:Vielfältig das Unheimliihe,nichts doch

über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt.(海德格尔德译)[24]

译文2:Manifold is the uncanny, yet nothing

beyond the human being prevails more uncannily.(William McNeill 与 Julia Davis 英译)[25]

译文3:Many the forms of life,

Fearful and strange to see,

But men supreme stands out,

For strangeness and for fear.(E. H. Plumptre 英译)[26]

译文4:奇异的事物虽然多,却没有一件比人更奇异;……(罗念生译)[27]

其二,第二曲首节中间部分("冒险无所获")

原文:παντοπόρος ἄπορος ἐπ' ο ύδ ὲν ἔρχεται[28]

译文1:berallhinausfahrend unterwegs erfahrungslos ohne Ausweg

kommt er zum Nichts.(海德格尔德译)[29]

译文2:Everywhere venturing forth underway,experienceless without any way out he comes to nothing.(William McNeill 与 Julia Davis 英译)[30]

译文3:So all-preparing,unprepared

He meeteth naught the coming days may bring;……(E. H. Plumptre 英译)[31]

译文4:什么事他都有办法,对未来的事也样样有办法,……(罗念生译)[32]

其三,第二曲次节中间部分("立身高端为求非存在与其的一

体”）

原文：ύψ ίπολις ἄπολι ς ὅτ ῳ τὸ μήκαιὸν

ξ ύνεστι τόλμα ςχ άριν[33]

译文1：Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte

ist er, dem immer das Unseiende seined

der Wagnis zugunsten.（海德格尔德译）[34]

译文2：Towering high above the site, forfeiting the site

is he for whom non-beings always are

for the sake of risk.（William McNeill 与 Julia Davis 英译）[35]

译文3：High in the state he stands,

An outlaw and an exile he who loves

The thing that is not good, ...（E. H. Plumptre 英译）[36]

译文4：他的城邦便能耸立起来；如果他胆大妄为，犯了罪行，他就没有城邦了。（罗念生译）[37]

其四：第二曲次节结尾（“贬斥非法之徒”）

原文：μήτ' ἐμοὶ παρέστιος

γένοιτο μήτ' ἴσον φρον ῶν ὃς τάδ' ἔρδοι. [38]

译文1：Nicht werde dem Herde ein Trauter mir der,

nicht auchteile mit mir seinWiihnen mein Wissen,

der diesesfiihret ins Werk.（海德格尔德译）[39]

译文2：Such shall not be entrusted to my hearth,

nor share their delusion with my knowing,

who put such a thing to work.（William McNeill 与 Julia Davis 英译）[40]

译文3：Ne'er may he sit beside my hearth,

Ne'er may my thoughts be like to his,

Who worketh deeds like this.（E. H. Plumptre 英译）[41]

译文4：我不愿这个为非作歹的人在我家做客，不愿我的思想和他的相同。（罗念生译）[42]

海德格尔的译文，让人不禁产生新奇之感。如他本人所愿承认的，这样的译文的确“奇异”：“尽管这样的翻译一开始是怪异的、暴力的，或者，用哲学的术语讲，‘错误的’。”[43]对比一下几个译文，就可清楚地看到他的指向。比如，他的“其三”，若是译解为汉语，大约可以如此意译：“他高高屹立于那个处所之上，同时将之丢弃：/对他来说，非存在者总是存在/为了冒险。”而“其四”则可译为：“如此将不能被托付到我的壁炉，/也不能将其谬见与我的求知分享，/那些使这样的事情发挥作用的人。”他明显的指向是，将有关解释引入存在，所以，在“其三”之中，本该出现“善好”之处，他将之译为“存在”；而他特地选出的“其四”，为的是突出其中的“壁炉”，也就是“家园”的另一种说法，或曰存在的本质。

不过，我们这里所要讨论的，也就是海德格尔真正要强调的，应该还是“阴阳之道”。这一点，可以说，非常清楚地在他对他所不断强调的“决定性的词语”[44]的译解和解释之中表现了出来。如上文所说，这一词语即为 τὸ δεινόν。海德格尔解释，他为什么要将其译为 *das Umheimliche*：

> 此一解释的目的是对处于统一之中的三种意思，连同其在每一种情况下的反转性格进行思考——“统一”在这里指的只能是，我们可以逐渐经验其原初的和彼此的反转过程之中的共属一体的基础。以此将希腊词语解释给我们的翻译，我们并不试图声称，希腊人对我们力图在我们的词语 *das Umheimliche*（奇异）之中要命名的东西具有概念性的把握。尽管如此，我们还是要承认，τὸ δεινόν 不仅指代的是奇异之物，而且，作为一个真正的词语，命名的是以此一方式所要讲述出的东西：以至于作为一个词语，其本身属于与它所命名一类的东西，也就是其本身即为一个奇异的词语。[45]

他的意思是说，他对这一希腊词语的翻译或解释，是与人之存在之方式是同一的。人之“奇异”有三个意思，此一词语也一样具有这三个意思。那么，在这样的同一之中，应该指出，不仅人回到了自身，词语也有了自我的回归。如此，则希腊人的思想在德语之中得到最为充分的体现。

而我们就从所能看到的，还是“阴阳之道”的倾向。这是因为，如果说，τὸ δεινόν 即为“惊惧、威力与异常”的统一，亦即“奇异”，而且，这三个之中的每一个都具有“反转”(*Gegenwendige*)[46]的性格，那么，我们便会说，海德格尔这里说的是，第一，每一个意思都是在其“反转”之中成立的，即回归自身的。而这意味着，它们各自阴中有阳，同样也是阳中有阴。第二，由于反转的作用，它们各自又都处于不断的变易过程之中，每一个都在以其自身显现它的活力。第三，这三个意思又统一于“奇异”这一统一体之中，也就是这三个意思同时互为反动，即阴阳互渗，彼此互动，形成一种“阴阳之道”的表现。

这样，“奇异之中最奇异者即是人类存在者”[47]。如果人类与其他存在者都是“奇异”的，或者说，都具有“奇异”的本质特性，而人类是“最为奇异的”，那么，一切存在者的存在特性便都可以“同一化”为一种思想、一种表达。而这样的思想，也便可以定名为“阴阳之道”及其表达，这或许已经是可以证实的了。

6.5　“奇异”之三组合与“诗之持”

海德格尔与儒家相契合的另一个具体表现在于，通过推论，可以说明他的诗学思想与儒家的解经家对诗的解说也颇有相合之处。具体而论，我们这里所说的他的“奇异”的三组合“惊惧、有力、异常”与孔颖达(574—648)的《诗经》注解之中对“诗”之“三训”的解释，指向是一致的。

> 正义曰：虽于舜世始见诗名，其名必不初起于舜时也。名为诗者，《内则》说负子之礼云“诗负之”，注云：“诗之言承也。”《春秋说

题辞》云："在事为诗，未发为谋，恬淡为心，思虑为志。诗之为言，志也。"《诗纬·含神务》云："诗者，持也。"然则诗有三训，承也，志也，持也。作者承君政之善恶，述己志而作诗，为诗所以持人之行，使不失队，故一名而三训也。[48]

首先，诗意味着"承"，那是在突出"接受"或"承接""承继"等文化传承方面的意义。"承"字，依照字源学的解释，"甲骨文从廾(双手)，从卩(跪人)，会两手朝上托着一个人之意。金文大同。篆文下边又加了一只手。隶变后楷书写作承。"《说文·手部》："承，奉也，受也。从手，从卩[jié，古同节]，从廾[ǒo，百卉也]。"本义为"托着"。[49]

这样，"承"字强调的是，如何以虔诚的心态去承受先人的遗产遗训，并且将其中的精华一代代传递下去，最终发扬光大。

这与"奇异"之所以成为"奇异"非常相像。这是因为，人之"奇异"就在于，无论如何也很难求知，他为什么出现在天地之间，这样的存在者又为何要一代代生存下去。但是，无论怎样，人类存在者都是在不断延续先人的余脉，"生生不息"(戴震《孟子字义疏证·道》)，如此看来，在海德格尔那里，难免一派神秘的存在，在儒家眼中，其文化内涵则在于，人类的前赴后继是由于人类自身融入天道流行所产生的一种结果。人类之所以"最为奇异"，就是因为处于"天地之中"，勇于接受"天道"的自然安排，把握"阴阳之道"，依照先贤的遗训，代代相传相承，形成了强劲的文化历史性的生命力。

其次，"志"字，字源学家告诉我们，在构造上，这是一个会意兼形声字，从之(往)，用心所向往，会意向、意念之意；之也兼表声。篆文整齐化。隶变后楷书写作"志"。上边讹为士声。《说文·心部》解释："志，意也。从心，之声。"因而，此字的本义为"意"，也就是"心之所向"[50]。章太炎解释："志，意也，即識之古文，后人作誌。"[51]

在儒家看来，"夫孝者，善继人知之志，善述人之事者也"(《礼记·中庸》)。因此，"志"作为文化精华的代名词，仍是在强调如何以虔敬的态度对待优秀的精神财富。

与此相一致，海德格尔的“有力”尽管并不一定具有多少伦理学的意味，但是，其中的一个意思则是，如何以强大的甚至令人震惊的力量，显现出人类存在者的生命。因为，只有如此，在如此“有力”的态势之中，才能突出其“奇异”的本质特性。如此，在人诗意的存在之中，汉语之中的“志”，如孟子所说，“我善养吾浩然之气”（《孟子·公孙丑上》），在意气风发之时，便必然显露出此“心”之所至，此“意”之所向。而这样的态势，便可带出或导出“有力”的气势。

最后，“持”与“异常”。在汉语中，“持”是会意兼形声字，金文从又（手）从之（脚站在地上），会站在那里听候使唤持杂务之意；之也兼表声。篆文将“手”改为“寸”（亦手）并整齐化，其义不变。《说文解字·寸部》解释说：“寺，廷也，有法度者也。从寸，之声。”所释为引申义。本义当为操持。“寺”是“持”的本字。[52]

持之必“有力”，因而，可与海德格尔的第二项意义“有力”合而观之。更重要的是，对“持”之坚守意味着“异乎寻常”；因为，不然的话，在儒家看来，就可能会出现“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”（《礼记·中庸》）的局面。如此负面地看，或者说提示性地论及，就必然会说，“日常”“日用”之道，自然呈“异常”之势，而且，由此也会要求“非常之志”。

总结的话，或许可以说，孔颖达所说的诗之三训“承，志，持”，其意为“承古人之遗训，达一己之意志，持立身之正道”。三者统一，可言诗。持立身之正道，亦即为，固守言之有则，而承之以故，志之以道，持之以常。此亦可称为现代所谓“文化”。

如此，则又可提问，海德格尔所论，可曾超出如此之“诗”？

另一方面，在海德格尔的三组合之中，其各自“反转”之“敬畏”“有力”及“非常”。一者，为“承”之“再版”，因承接必以敬畏之情；一者，即“志”之“另说”，因志向远大，方可方正为人；一者，可谓“持”之异读，因人必行之有道，生存才可视为正途。

而此道此途，无非人立身行事之所本。而此本，无非“原初”变易“反转”之动。“诗”之持存，亦即为“语言之家”的居有。大道即在其中。

依照上述分析，诗即言之承接，且志于此一持有。故而，诗即为坚守言词之道，亦即坚守文教之道。

这样，由对儒家和海德格尔的互释，便可以如此解释“诗”的意义：诗即言之承接，且志于此一持有。故而，诗即为坚守言词之道，亦即坚守文教之道。换言之，这分明是在强调，海德格尔所坚持的“语言观”：诗即持，即持守语言（*standing-by-words*）。人的确是语言的守护者，也就是存在的呼应者。他时时聆听着语言音声，将来自遥远的和古代的贤达的教训教义，持守于最为“奇异”的词语之中。因为，那些贤达所聆听的，正是来自“天地之间”的消息，所以，在这样的“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎”（《易·丰》），也就是在这样的“消长”——既是在增，又是在减；既在生，同时也在灭；既是在兴盛，同时又是在衰落——的“一阴一阳”的存在动态之中，我们才能领略并且进一步感受到古人的赐予。这可能也就是海德格尔所说的“奇异”之为“奇异”的另一种意义：在无可如何的神秘之中，我们听到的始终就是这样的“消息”。离开了“消息”的“阴阳”构成，也就无以行思，更无从道出。海德格尔也是一样，假若不是“奇异”内在的“反转”带来的“阴阳变易”，存在的描述无从解说，索福克勒斯的精义不可把捉，荷尔德林的诗化也就无从谈起；而且，由此而来的便是存在之词语，又何以发声？

由海德格尔的三组合所可能引出的“三”的问题，需要另文探讨。但是，这里有必要再次强调，在儒家的思想倾向下，海德格尔所突出的那种诗意，似乎的确可以使我们回到另一个文明古国。而在那里，难道希腊的悲剧诗人，也能显现出其独特的诗意之魅力？

不过，我们这里的思考，也仅仅止于海德格尔的三组合了。这样，论证便总是会显现出某种简化。因为，实际上，海德格尔还将 *das Umheimliche*（奇异）与此书第一部分乃至全书所不断强调的“回家”联系起来，并且运用词根对应的方式来进行延伸性的解说，以突出“奇异”即“不在家”之意。不过，在我们看来，既然是“奇异”，便是“异常”，也便是“有力”，因而，人便时时既能归入自身，找到自己的家园，同时又难免激进冒险但总是未能找到这样的家。也就是说，“奇异”的意涵之内，应该就包含着“在家”的维度。但是，

在这里，我们并没有延伸讨论。因为，我们所关注的也是这样的论证背后的那种思维方式。而就海德格尔对“奇异”本身的解释、对其“三合一”的意义以及每一项各自的指向来看，或都可认为，对之起制约作用的，都应该是“阴阳之道”。我们在上文已经指出，海德格尔对黑格尔的那种偏重一面、贬抑另一面的柏拉图主义倾向持批判态度，因而，支撑其思路的当不是黑格尔的辩证法。也就是说，在探讨荷尔德林的诗歌如何回响着希腊诗人索福克勒斯的诗意的时候，他所启用的思路，实际上已经越出了西方思想的某种既定性。而这也就意味着，或许，他也只能这样脱出历史的沉重，才能重新创造新的历史。也可认为，用他本人的话来说，走向了“异域”，才有“回家”的可能，其中包括跨文化翻译。这在另一个方面可以说明，他仅仅止步于希腊语到德语的翻译思想，在这里达到了某种程度上的自我否定。因为，二者是不兼容的。只有超出传统，才能回到传统；只有走向“异域”，才能回归家园。不论是对什么，这都是有效的。用儒家的话来说，只有阴中有阳，阳中有阴，我们才可能认可这个世界是与我们具有同一的生命的。海德格尔对此心领神会，所以，此书给我们呈现出的才是一种其他的地方很难见到的一种哲思洞见。

6.6 超越“存在”并且启动人的“回家之旅”的翻译

海德格尔将存在之本质确定为“回家之旅”，也就是经由“异域”的自我反身回顾的过程，而这一过程，我们认为，也一样描述了翻译的本质。

这一点，在同样也是讨论荷尔德林的《回忆》一文之中，清晰地显现出来。海德格尔强调：“精神并不是简单地逃入某种异国情调，而是热爱侨居，当它这样做时，这样地爱着时，也是以不居家的方式处在一种本质的意义中。”(53)走出自身，才有自身；因为，走出，总是意味着回归。人生如此，翻译也是一样。由于“精神”“热爱侨居”，人必向着“异”求索，并且将这样的求索视为生活。翻译也一样是要求索这样的“异物”，以便为本土、本乡以及与哲

学家所说的“本己”定位、刻画、言说以及延展。

而在这里，海德格尔对在他看来最为关键的“希腊词”的译解，有两个显著的特点。一是突出“动态”之势，二是他并没有直接运用存在。这两个特点，第一点可以说明，他试图走出以抽象的概念化和逻辑性的论辩为特色的哲学论述方式；第二点则能显示，他有意不再以他本人以往的哲学关键词来运思和表达；也可以认为，他是要摆脱“存在”这样的“传统”的用语。这两方面合而观之，突出的便是，翻译不仅使海德格尔走出了西方哲学，超越了他自己在很多方面、很多地方“一以贯之”（《论语·里仁》）的表达方式甚至是思路；而且，最重要的是，是翻译使他越出了希腊语和德语一脉相传或相承的既定的狭隘线索，挺进至另一种文化思想。

有关第一点，他在别处指出，“动态”之势是希腊思想的特色。因此，如他所说，在场（存在）属于 *to de ti*，属于活动中的 *energeia*（动能）。在这个意义上，“亚里士多德比柏拉图思得更富希腊精神，即更合乎在开端处决定了的存在本质”(54)。而在此书之中，他分明点出了“存在”表现于“河流”的本质的那种“动能”：“旅程化”，或曰“处所性的旅程化和旅程化的处所性”。在这一动一静、动静合一的事态之中，我们看到的却是东方儒家思想的一种回声，而且，几乎是对后者的一种仿效性的表述。同时，还应该指出，海德格尔的这种尝试，的确可以说明，有了翻译，哲学家不仅可以走出传统，而且，可以走出自身的局限。如此，其视域一下子敞开，通过接合另一种文化思想，其观念显现出空前的说服力和普遍性。

这样，从另一个方面来说，“阴阳之道”有益于真正的哲思，而且，还可以肯定，这样的思想始终是具有诗意的、突出教化作用的。

总之，海德格尔对荷尔德林和索福克勒斯的诗意的宣解，显现了儒家的基本思路，也可认为，后者成了他特定的运思方式。而这又是由其对二者的翻译体现出来的。因此，也可以说，翻译是通达这一切的渠道，亦即翻译是通达本身。

在海德格尔对上述关键词展开讨论时，他也提及荷尔德林对索福克勒斯的译解，实际上也就是将之与他本人的译解进行了对比。但他并不认可

荷尔德林的两个译文,认为还没有能达到希腊诗人的意涵。[55]而这再一次显现出,在他的自信背后,有一种强有力的思想在支撑他进行解说和论述。也就是说,这一点也同样有力地说明,儒家思想对之所发挥的巨大的奠基、引领和建构作用。

还应注意的是,海德格尔要突出的始终是人的存在。因而,他的论述核心,也就是人的存在。这样,将之与翻译相联系就会发现,是翻译将人置于最为正常的地位,自然而又安稳。在对希腊语之中的 πόλι ς一词进行解释时,他特地强调:"不过,在冒险之中,人类不仅拿作为个体的他们自己,而且,也拿处于其本质之中的他们自己来冒险。只有我们沿着这个方向思考,我们才能遭遇存在在家的适宜的本质。"[56]很明显,他的意思是说,必须回到古希腊的思想氛围之中,对人的本质的理解才是可能的。由于他是透过译解来揭示这样的"本质"的,而且,此一"本质"意味着人回到自身,或者用他的话来说,即为"回家",因而,我们的推论必然是:有了跨文化的翻译,人才能找到"回家"的"路",进而启动回归之旅,将在"现代"之中迷失的"自己"寻找回来。也就是说,翻译设置了人之我与异域的关系,人在这样的关系之中才能存在;而且,翻译也将这样的设置置于一切之上,因为,只有保持这样的关系,才可能真正实现"家的回归"。如此,翻译绝对不再是一种言语信息的转化和传递,相反,翻译首先是人的存在的先决条件,而且是必要的先决条件;同时,它也已经总是表现为人的自我回归的一种旅途的起点。

因此,海德格尔的论述昭示的是,人的存在是跨文化的存在,此一存在,若以他本人的译解为典范,就应承认,其理论支撑就是"阴阳之道";而且,人若是还希求回到其自身,就必然观照翻译,而若是如此加以观照,也就必须回到最为正常、自然的存在状态之中,也就是回到"大化流行"的"阴阳变易"的动态之中。

6.7 “存在”之中的“阴阳之道”

此一标题有两个意思,第一,海德格尔在此书第二部分的第 18、19 以及 20 节之中,的确又回到了一般哲学著作之中会突出的“存在”。不过,就是在这里,我们认为,他的表达方式的建构取向也一样是“阴阳之道”。第二,如果表达上如此,那么,与表达必然一致的“存在”本身,依海德格尔本人这里所显现出的思想倾向观之,也一样是指向了“阴阳之道”。

这几节的标题依序是:“作为存在的壁炉(对合唱歌开篇及其结尾视觉的再思)”[57],“对作为存在的壁炉的继续讨论”[58]以及“存在不在家的变易在家——存在不在家的模糊性(作为此一悲剧最深处的中心的中间)”[59]。

首先,从他对“壁炉”的“界定”,可以清楚地看出其思想指向。他不仅在第 20 节直接将标题定为“存在不在家的变易在家”(*Das Heimischwerden im Unheirnischsein*),而且,还特别强调:“壁炉就是表达存在的词语,它是《安提戈涅》的词语之中被命名并且决定一切甚至超越诸神的那种出现。存在并非某种实际的东西,而是以其为倾向于存在的潜在力量决定实际之物的东西,并且特别决定倾向于人类存在者去存在的潜在力量:变易在家之中的存在不在家。这就是我们向存在本身的归属。作为存在本质上大行其是并且从来都不是某个存在者或者某种实际的事物,因而总是显现从无的东西,只可以在诗化之中加以道说,或者是在思之中加以思想。”[60]。这段话讲的是,“存在”类如“无”,因而只能在“诗化之中道说,或者是在思之中思想”。

不过,哲学家还是将之表达出来,而且,他是模仿诗人索福克勒斯的方式,将之描述为“壁炉”。而此一“壁炉”作为“家”的所在,也就是“存在”的定位。因而,一方面,人要出离自身,并且在这样的出离之中,才能成为自己;另一方面,此一出离其本身也就意味着回归。因为,只有有了走出,才会有回归。反过来说,只有回归的启动,才可说明人在“异域”。

应该指出，海德格尔注重的是“存在”的动态，因而，“存在不在家”，“变易在家”也就成了一种定势。英文译者用 being unhomely 和 becoming homely 加以转译[61]，可谓恰如其分。在这里，being（存在）主静，而 becoming（变易）见动。与此同时，海德格尔强调的既不是完全的“动”，也不是整个的“静”，而是二者的合一。因此，他突出的是“变易在家之中的存在不在家”，也就是，“动中见静”。他对动的一面的强调及其对动静合一的突出，显现出的都是“阴阳之道”。这，或许已经无需再做进一步的论述了。不过，有必要指出，在第一部分不断强调“河流是谜”，而且，他所作的论述“处所性的旅程化”和“旅程化的处所性”无人明白其意之后，在此书的第二部分，他似乎并没有对“变易在家之中的存在不在家”进行延伸性的论述。或许，如此换一种方式表达人之存在的“源初”，已经可以使读者明白，那是诗人的“诗化”或思想家的“真思”的体现。这，也就足以说明问题了？海德格尔在对《安提戈涅》之中的第一合唱歌的开篇和结尾的诗句不断宣解并且提出问题的同时，在触及“变易在家”的论题时，就这样并没有再做发挥。尽管如此，从表达方式上看，此一用语与“旅程化”等表达完全是一脉相承的。如果我们可以肯定，后者的思路是以“阴阳之道”为依归，那么，前者也自然依据同一种思维方式。

如此定调，我们就可以看一下他具体的宣解。这里仅以他的四个论断为例。

第一，未及言说的包含于言说之中。

海德格尔触及索福克勒斯悲剧的含混性时指出：“此一希腊诗歌作品内在里是意义不清的，因为要被诗化的东西在其本质的真理之中是意义不清的。”[62]不过，正是这样的模糊不清，反倒可以产生诗意盎然的效果。因而，他追问说：“情况难道或许不是，要被适宜地言说的，一定要保持沉默吗？而且，除了在被言说的东西之中之外，又能在别的什么地方保持沉默？”[63]他的这一追问，实际上点出的是“言说”与“沉默”无可分离，正如“动静”不可须臾分离一样。如此，“诗化之思”在他看来，也就是希腊人的一种风格性的东西。

合唱歌的真理从一开始就不能为可以照字面“引用”的“内容”所穷尽。这对希腊人来说是“自然的”。也就是说，以其存在的方式及其自身对待存在者的态度，他们为此一事实做好了准备：真实的东西，立身于同遮蔽和自我遮蔽的一种本质性的联盟之中（比较，赫拉克利特，残篇 93），希腊人对被言说的东西之中的未及言说者具有一种“自然”的听力，因而，他们从未及言说者出发思想和讲话。[64]

未及言说者，早已置身言说者之中；未被道及的，说不定就是来自源初的声音。因而，以已经言说者为线索，或许就可以追溯到事物的本质。如此，二者不仅不可分离，而且，俨然就是事物存在的样态，亦即为存在本身在言说之中的表现了。

第二，表达“存在”的希腊词语意向。

海德格尔在第二部分聚焦的是对“奇异”的追问。在第 18 节一开篇，他又一次引用索福克勒斯的原著的诗句以及他的德文译文，接下来做出了这样的论述：

此一说法看上去是要指向哪一个方向？它讲的是奇异，它讲的是最为奇异的东西；它阐明的是此一事实，在多元的奇异的事物之中，人类存在者是最为奇异的。此一讲述道出的是，δεινόν 和 π έλειν——搅动和赫然耸现，在变化中间持存于其自身之中，从它本身显现出来，但是，作为如此来来去去，又始终在其自身之内。这就是希腊人在别的地方所称的φύσις，而这就是表示存在的词。同一种东西被命名为τὸ πέλειν。[65]

在我们看来，他所讲的希腊人的思想的诗化或诗化之思想所表现出的那种生命力，若是用“阴阳之道”加以描述，使之处于“变易”之类的动态之中，进而通过“阴阳互动”，或更能突出这种力量的“精神”。因为，他所说的

"在变化中间保持自身",尽管有"来来去去"的表现,但"始终如一"。显而易见,变而不变,万变又不离其一。在汉语语境之中,如此近乎常识性的道理,在海德格尔笔下,可能还是需要某种深度的理解力才能达到解"谜"的目的。

第三,壁炉之"火"。

在论及"壁炉"的意义时,海德格尔指出:"不过,对于壁炉来说本质性的东西则是,它的本质的显现的那种火,它本质上作为闪电、启明、加温、滋养、纯化、提炼和发光而大行其是。ἑστία 这一词语派生自一个词根,意思是'放光'和'燃烧'。在诸神所有的庙宇之中,在人类居所所有的所在,这样的火都有它确定的位置,而且,作为这样的位置,它将所有适宜地发生的(*sich ereignet*)以及被赐予的,尽数聚拢在它的周围。通过这样的火,壁炉成为持久的基地和决定性的中间——可以说,所有的所在的所在,那种纯粹而又纯朴的家宅:朝着它,一切都同别的一切一起出场并且首先存在。"[66]毋庸置疑,若是以"明"来宣解"火"的意思,一定还能清晰地显现出海德格尔存在论的意向。

在因"火"而建"壁炉"所必然引出的"家宅"之中,如此的存在论因论及生命的连续性及其死亡问题,海德格尔的表述再一次让人联想到"阴阳之道"。他说:"死亡和人类存在者,人类存在者和被体现出的生命(血液),每一种情况下都归属一体。'死亡'和'血液'每一种情况下都命名的是人类存在者的不同的和极端的区域;而且,每一个存在者都既不会在一种之中完成,也不会在另一种之中穷尽。人类存在者所专有而且只有他们所专有的此一向死亡和血液的归属,首先是由人类存在者与存在本身的关系决定的。"[67]他在这里重新回到了"存在者与存在的二重性"上。不过,这里"生死共属一体"的论断,或许比较容易让人误解为关乎个体的存在者的事情。而在接下来他所引用的荷尔德林的诗《在柔媚的湛蓝中》(*In lieblicher Bläue blühet*)的诗句,有可能破除这一印象。

原文:*Leben ist Tod, und Tod ist auch ein Leben.*[68]

译文:Life is death, and death is also a life. (William McNeill

与 Julia Davis 英译)[69]

“生命即为死亡，而死亡也就是一种生命。”若是依海德格尔的观点来看，如此的“生死共属”很可能会成为一种“悲观”的论调，进而也有可能转变为宗教观念：此生既然总是已经趋向死亡，那便可能是没有意义和价值的，来世以及那里的天国才是真正的生。

因而，真正走出西方，或许是需要《易经》之中“生生之谓易”的“生生不息”补充的。这是因为，在这里，真正的生活依据的是人与人之间的关系，立足点就在此世，也就是如何更好地、更具理想性地生活。这也是《论语》要将“学而时习之”之“学”置于极其重要的位置的原因。而后代的儒家如朱熹对之所作的“效”的解释，更进一步道出了此世此生的一种追求。我们的意思是说，海德格尔对“奇异”的译解在透露出与儒家思想倾向一致的同时，也将他的取向另一个维度的思路时明时暗地见于他的论述之中。而真正地走出如此“存在不在家”，走向“变易在家”，的确是需要“异域”的真正的“诗化”的锻造。如此，人生之“存在”，才可能走向一种“柔媚的湛蓝”。

6.8 小结：诗之教化

《诗·周南·关雎序》中说：“美教化，移风俗。”《礼记·经解》中也说：“故礼之教化也微，其止邪也于未形。”海德格尔尽管并没有具体到从繁复的文化层面去讨论有关问题，但是，他对德语之中的语内翻译的“巅峰”之喻清楚地告诉我们，他也在强调如何发扬传统、继承先贤的精华。

因此，尽管他强调“真正的翻译总是一种遭遇(*Auseinandersetzung*)，因而具有其自身的可能性和局限性”[70]。但是，他所突出的翻译，首先是语内翻译，也就是为民族文化服务的那种传译。他指出：“翻译更多的是，在与外国语言的遭遇的帮助之下，对人自己的语言的一种惊醒、明晰化以及展开。”[71]如此的强调，不仅带来的是，他所突出的翻译研究的重点，已经与目

前翻译研究领域或学科之中的那种重点不相一致;而且,也与后者仅仅止步于语言维度上的翻译研究绝不相同。

因而,我们认为,在海德格尔(以及尼采)那里,翻译首先是一种思想活动,是走向哲思所必有的思想批判和文化重构活动。其次,由于表达上的需要,翻译才显示为一种语言活动。而就这一语言活动的导向而论,由于只有在某一既定的传统之内打造好传译的基础,学会聆听存在的声音,也就是营造好进入跨文化的"回家"之旅的氛围,"语际翻译"才可能启动。而且,后者也一样是需要首先并且最终面对"事物本身",也就是走向真正的"存在"的。如此。"语内翻译"与"语际翻译"便有了一个相同的指向,而且,具有了同一个目标和本质。再换言之,尽管海德格尔并没有明确提出有关问题,但就其论断而做的推论来看,很明显,依其洞见,首先,我们的翻译不能止于语言翻译这一类,而是应该将思想翻译也容纳进翻译研究领域;其次,思想翻译之于语言翻译,具有优先地位,因为思想先于表达,而且,也高于表达。所以,尼采在论及泰勒斯的"一切是水"的论断时,才会强调,一旦他道出了这一点,马上就会发现那是一种"误译"[(72)]。最后,依此进行分类之后,就应该说,翻译的本质应该统一到是否面对"事物本身"上来,也就是是否能够表现世界的真实上面。而这一点,也是与以往的翻译研究完全不同的一个导向。在以往的研究之中,人们关注的只是所谓"意义"的跨文化或文化传达,而且,仅仅止于言语表达上的信息转换。思想的缺席,在海德格尔这里或可得到纠正。

此外,还应强调,海德格尔所说的翻译是存在论意义上的翻译,因而,他强调,他的"过渡性的议论","论及的不仅仅是翻译的本质,而且还有其中所包含的两种语言双向的关系,因而也有我们和词语的关系"[(73)]。而这意味着,他一方面反对那种将语言视为工具的主张,另一方面,也反对翻译的技术论导向。而这也是需要我们进一步思考的问题。

不过,就我们的课题来说,最为重要的是,他的哲学洞见可以推动我们走向另一种真正的翻译,也就是在理论思考时,同时使理论本身显现出"异域"指向的那种翻译。这便是他对荷尔德林和索福克勒斯的哲学译解所显

而易见地展现出来的那种与儒家思想的契合，尤其是在思维方式上。

注释

(1)(2)(22)(23)(24)(28)(29)(33)(34)(38)(39)(43)(44)(45)(46)(47)(56)(60)(62)(63)(64)(65)(66)(67)(68)(70)(71)(73) Martin Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*，第53卷，第64、64、74、73、73、73、73、73、73、74、74、74、74、85、82、83、118、150、130、132、133、134—135、130、147、147、79、80及79页，Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann，1995年。

(3)(25)(30)(35)(40)(61)(69) Martin Heidegger著，William McNeill与Julia Davis英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第51、60、60、60、61、115及118页，Bloomington与Indianapolis: Indiana University Press，1996年。

(4)(26)(31)(36)(41) Aeschylus著，E. H. Plumptre英译，*Antigone*，收入Charles W. Eliot编，*Nine Greek Dramas*，第255—299页，引文分别见第258、265、266、267、267页，New York: P. F. Collier & Son Corporation，1937年。

(5)(27)(32)(37)(42) 索福克勒斯著，罗念生译：《索福克勒斯悲剧二种》，第10、16、17、17页，北京：人民文学出版社，1979年。罗念生译：《安提戈涅》，《罗念生全集》(第二卷)，第293—340页，引文分别见第299、305、305、305、305页，上海：上海人民出版社，2004年。

(6) 详见Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*，第53卷，第64—65页。

(7)(8)(9)(10)(11)(12)(13)(14)(15) 同上，第64、67、68、69、69、69、70、70、74—76页。

(16) 这是马尔库塞(Herbert Marcuse，1989—1979)创发的观念，详见马尔库塞著，刘继译：《单向度的人——发达工业社会意识形态研究》，上海：上海译文出版社，2004年。有一点，他的观点与海德格尔是相同的，这就是，"不思"的人不能进入真正"正常"的生存状态。

(17) 朱熹著：《四书集注》，第47页，北京：中华书局，1983年。

(18) 汉语译文,收入马丁·海德格尔著,孙周兴译:《在通向语言的途中》(修订译本),第 86—145 页,北京:商务印书馆,2004 年。

(19)(20) 同上,见第 101、99 页。

(21) 详见迈尔斯·格罗斯所作的博士论文《海德格尔的翻译哲学》第二章,有关讨论见本书第二章的文献综述。

(48) 见《诗谱》,引自毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏:《毛诗正义》(上)(李学勤主编,《十三经注疏》三),第 5 页,北京:北京大学出版社,1999 年。

(49)(50)(52) 谷衍奎编:《汉字源流字典》,第 417、247、159—160 页,北京:华夏出版社,2003 年。

(51) 章太炎讲授,朱希祖、钱玄同、周树人记录:《章太炎〈说文解字〉授课笔记》,第 427 页,北京:中华书局,2010 年。

(53) 引自海德格尔撰,孟明译:《回忆》,收入刘小枫、陈少明主编:《荷尔德林的新神话》(《经典与解释》4),第 2—68 页,引文见第 17 页。孙周兴《追忆》之中相应的译文是:"因为灵魂不仅仅是逃入某一异邦,而是**热爱殖民地**,所以,如此这般热爱着,它在一种根本意义上是**没有居家的**。"见海德格尔著,孙周兴译:《荷尔德林诗的阐释》,第 111 页,北京:商务印书馆,2000 年。

(54) 详见 Heidegger,*Nietzsche*,Vol. I,第 409 页,Pfullingen: Neske,1961 年;另可参见陈嘉映著:《海德格尔哲学导论》,第 336 页,北京:读书·新知·生活三联书店,1995 年。

(55) 详见海德格尔对之所作的讨论和分析。海德格尔著,*Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*,第 53 卷,第 85 页:

译文 1:Ungeheuer ist viel. Doch nichts

Ungeheuerer, als der Mensch.(荷尔德林译,第 85 页)

译文 2:There is much that is extradinary. Yet nothing

More extraordinary than the human being.(Heidegger 著,McNeill 与 Davis 英译,*Hölderlin's Hymn "The Ister"*,第 69 页)

译文 3:Vieles gewaltige giebts. Doch nichts

Ist gewaltiger, als der Mensch.(荷尔德林译,第 85 页)

译文 4：There is much that is powerful. Yet nothing

Is morepowerful than the humanbeing.（Heidegger 著，McNeill 与 Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第 70 页）

（57）（58）（59）分别见 Heidegger，*Hölderlins Hymns* 〈*Der Ister*〉，*Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 134—138（其中含有一"复习"），139—145、145—152 页。

（72）详见尼采著，周国平译：《希腊悲剧时代的哲学》，第 34—35 页，北京：商务印书馆，1994 年。

7

译解之圆与回家之旅：翻译存在论

7.1 引言：可以道说的存在

本章通过对《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》第三部分的思路的审视，试图将之与前两部分的思维方式结合起来讨论，以便进一步说明“阴阳之道”之于海德格尔的作用。

要首先指出的是，在这一部分，海德格尔并没有重点论及翻译；不过，因为此一部分仍是对荷尔德林的赞美诗《伊斯特》加以译解，因此，其中所含有的思路势必对一般的翻译研究起到作用，如果我们肯认真领会其实质的话。

依照德语版的编辑的划分及其给出的标题，此一部分共有 6 个部分：第 21 节：“荷尔德林的河流诗歌与来自索福克勒斯的合唱歌——各自的历史性的在家”[(1)]；第 22 节：“历史学奠基的精神。对诗行的解说：‘亦即精神在家，并不是在开端，不是在起源。家园消耗它。殖民地，而蛮勇的忘却的精神热爱。我们的花朵和我们的林子的阴影使憔悴的人快乐。赋予灵魂者几乎被烧焦’”[(2)]；第 23 节：“对诗的本质加以诗化——作为河流的精神的诗的精神。作为将被诗化的神圣者：① 对异域的旅程化的记忆——赫拉克利斯被伊斯特邀请成为客人；② 历史的法则：人的自身作为最为遥远的东西——走向最为艰难的人的最本己的；③ 伊斯特的谜一般的奔流”[(3)]；第 24 节：“作为建立起诗意的诗人的河流，在其基础之上人类存在者栖居”[(4)]；第 25 节：“作为谜一般‘符号’的诗人：他让要被显现的展现出来。作为点燃诗人之火的神圣者。命名诸神的意义”[(5)]；第 26 节：“诗化之奠基建立起神圣者得以降临的阶梯：① ‘天国的子孙’；② 伊斯特和多瑙河”[(6)]。

不论是从题目的设置上，还是在作者本人的论述中，我们都可清楚地看到，海德格尔在这一部分又回到了赞美诗《伊斯特》这首诗意义的解说上。不过，他的焦点，如这一部分的标题所示，却是“荷尔德林对作为半神的诗人的本质的诗化”[(7)]。就我们的议题而论，海德格尔这一部分的论述有两个特色值得留意：一，他对“回家之旅”进一步强化了本书前文所说的河流的本

质。二，他对诗人的"半神"的定位突出了诗人的作用，而且，主要是荷尔德林作为"唯一"的诗人至高无上的历史学的定位。二者相联系，可以肯定，他对诗人的"半神"的界定，实质上就是对译者的地位的界定。本章即是对此的讨论。

7.2 诗人的"半神"定位于译者的纵向性精神开拓

海德格尔将诗人，尤其是将荷尔德林置于至高无上的地位。他指出，荷尔德林的赞美诗是"河流之诗"，并且强调：

> 河流的精神就是诗的精神：它经验的是，存在不在家的旅程化，并且对变易在家的处所性加以"思考"。作为河流，亦即作为这样的旅程化，河流永远也不会忘记源头，因为在流动之中，在从源头奔涌而出之时，它本身就总是那种源头，并且始终就是它自身的本质的处所性。在此一赞美诗之中被道说的，就是神圣者：后者超越诸神，决定着诸神本身，与此同时，作为要被诗化的"诗意"，将历史性的人类存在者的栖居引入它的本质。因此，这样的诗化的诗人，就必然置身于人类存在者和诸神之间。他不再单纯是一个人类存在者。不过，由于同样的原因，他也不是，的确也永远不是一个神。从人类和诸神之间的那个"之间"的视角来看，此一诗人就是"半神"。如果说，荷尔德林对此诗人的本质加以诗化，那么，他一定对其本身加以思考。进而，他对诗人的本质加以诗化，以便找到这样的"诗"：在其本质之中，作为历史性的人类存在者的栖居之真理得以奠基。这样的栖居自存在不在家之中的变易在家之中，自处所性的旅程化之中涌现出来。此一"诗意"即为精神和众河流的本质。"诗意"之诗人就是半神。(8)

如此定位，突出的是诗人空前的历史作用：他能在回到古希腊的同时，引领历史，也就是诗意地规定了人类存在者的“命运”；而且，他的诗之中蕴涵的不是一般的消息，而是关乎人的现世存在的奥妙。此外，如此的“诗意”散发意味着，任何有能力领会的人，才能回到真正的存在。也就是说，有了荷尔德林的诗，人类存在者才能找到自己的归宿和未来。

值得注意的是，海德格尔对荷尔德林的诗始终如一的推崇，充分显示了这位哲学家的一种思路：“现代”的喧嚣是一种“历史的迷途”（*geschichtliche Verirrung*）(9)。要想逆此潮流而上，势必回到一个原点，或者用他的话来说，要回到“源初”。而或许只有诗人荷尔德林注意到了这一问题。因此，在他的笔下，连河流也似乎是在“倒流”。

海德格尔不断强调这一“回归”，认为那是敞开心扉，拿出“思想的勇气”（*Mut*）(10)来应对挑战。显而易见，在他看来，只有诗人才能上通“天神”，下达人类，也就是只有诗人可以占据那个“之间”，进而居中而思，将真正的“消息”传递到人间的各个角落。

在这里，应该关注的是，翻译研究关注的一向只是从语言到语言的信息传递，或者是一种语言到另一种语言的意义转化或表达形式的替换，抑或是一种文化到另一种文化的信息沟通和互通有无。但是，不管是哪一种观点，哪一种倾向，都始终未及海德格尔这里所提出的问题：如果说，诗人要突出事物本身，而事物本身关乎人的诗意的栖居和存在，那么，其思想倾向显然是十分肯定的。这就是上达“天神”下及世人的诗人们的使命，也就是敞开精神世界，让人领略在其存在于世的过程当中，其生存的空间是可以上下位移的，也就是有足够的上升的余地的。也就是说，人生的价值就在于与另一个所在的存在者的沟通，而这样的沟通突出了人自身的存在价值是有益的，因为它的取向一定是可以不断“提升”的。显而易见，这样的空间的在场，与它的缺席完全是两种情况。前者可以是人“神”共处，因而，人能够拥有生存的“样板”或曰“模式”，进而不断调整，以求自我完善，不断进步。假若失去了这样的空间，没有了“诸神”，那么，人的存在便必然扁平、肤浅甚至可能完全丧失其意义。这是因为，人只能以自身所在的群体作为活动的处所，其精

神世界甚至要萎缩在一个特定的角落之中，不仅无法伸张，甚至会不断封闭。长此以往，陈陈相因，就很难找到“窗口”，将一己之思转化、推向另一种维度。

有了这样的诗人，敞开的就不仅仅是诗人和人，而且还包括“诸神”。这就是诗人的作用。因而，海德格尔精辟地阐述说：

> 这样，诗人便超乎人类存在者，不过还不能与诸神相平等，对人也是这样。因此，这一他者，就必须忍耐关乎诸神和关乎人类存在者这两方面的不平等的东西。此一他者的存在，的确就是半神、诗人、河流以及符号。如此，诸神“相互之间感到温暖”(《伊斯特》，第一阕，第56行)，他们一般一定会感觉到什么。不过，若是“他们自身”，他们是“什么[也]感觉不到”的。诸神是“其自身”“没有感觉”的，也就是，由于始终局限于他们自己的本质之中，他们永远也不能将其自身朝向存在者。出于这一原因，就需要有一种同存在的关系(亦即同“超越”他们的神圣者)，同作为符号的他者向他们显现出的存在。假若不是这一符号、它所作的显现及其相互之间的分享，那么，天上之物就会始终没有任何可能为依归他者具有感觉，也不会对各自之间的存在具有感觉。在凭着此一显现而对神圣者具有的感觉之中，进而感觉到“什么”的过程中，他们在这样的感觉之中感觉到了自身。在感觉到自身的过程中，他们感觉到了作为诸神的他们自身，如此也就感觉到了他们彼此归属。以如此的方式感觉，因而，也就是“彼此之间感到温暖”。假若不是这样的符号，天上之物就始终是分散的，不能求知彼此或彼此相关。(11)

他在这里所说的“符号”，即是“诗人”。诗人以其“符号”的力量，“显现”出事物的真实，连“诸神”也因而产生了“感觉”，进而有了彼此之间的“归属感”，以至于最终有了“温暖”的“感觉”。如此类推，就会发现，假若没有如此的诗人的“符号”力量，也就创造不出一个“特异”的、总是不同于“历史积淀”

的“文化”传统，那么，我们的精神世界就会停留在人与人相互“分散”的状态上。也就是说，在这里，海德格尔将“诗意”的创造推向空前的高度，进而大大提升了诗歌创作的力度；同时，他告诉我们的是，只有如此开拓人的另一个维度，纵向的维度，人才能在一个自由视域之中找到回归之路。有了如此的创造和设置，人才可能回到自身。所以，“异域”首先并不意味着别的文化、别的语言、别的人类或族裔。它首先指的是，人有可能面对的那个“他者”及其空前的创造：那种总是异乎寻常因而也总是超乎以往的创造。

这里要强调的是，这种思路与精神的宗教化或既定的信仰有一定的关系，但是，海德格尔有关“半神”和“诸神”的论断绝不是普通意见所可能认为的“迷信”或者对存在本身的“神秘化”。相反，此一取向是十分正常的。从儒家思想来看，他的思路实际上指向的是，人的精神空间的扩大问题。因为，只有这样，只有先行设置出了一个超越人类的所在，才会有精神的“非此世化”。用海德格尔的话来说，就是只有有了这样的“异域”，本己之物才会伸展向自身的“源初”。有了“异”，才会有“我”。人类的同类之“异”，只有文化指向上的区别，而不能达成真正的“异己”对“我”的锻造。这也就是为什么孔夫子要感叹“天何言哉，四时行焉，百物生焉”(《论语・阳货》)。“不言”之“天”在这里是一种“榜样的力量”。尽管它并不讲话，但是“四时”之“行”、春秋赓续，正说明世界以及其中的栖居者“生生不息”；尽管它不讲话，但是“百物生焉”，万事万物在不断成长和生存。因而，它的“沉默”正蕴涵着这个世界无限的“生机”。有了“天”，还要有“地”，而“人”居于其“中”。所以，《左传・成公十六年》之中强调，“人生天地之中，天命也”，点出的是“人”的命运。这与海德格尔所说的诗人锻造人类存在者的“命运”恰相仿佛。

因此，将人生完全确定在“此世之在”而不见“超越”，我们认为，是行不通的；海德格尔显而易见并没有这样的观点。

从翻译研究的角度来说，情况也是这样。一方面，若是仅仅局限于人类“之间”的那种维度，那么，在语言与语言之间，在文化与文化之间，其“跨文化”的交流实质上只能被解读为“人类文化”的交流，因为，这样的交流并没有超出人类文化本身，不管那是什么样的文化。另一方面，如此的平板化的

交流模式，因为已经在思想上形成某种定势，因而，很难说纵向的交流能够在短期得到认可。

但是，就真正的翻译理论的导向来说，若是仍然停留在横向的那种交流意义上的翻译研究，很可能造成的还是一种思想重复，即依然如故滞留在语言与语言之间。而这样的思路，正因为缺少了另一种维度，所以找不到提升的力量，这样也就会将思想规定性地限制在技术上。相反，我们即使注意到了一般的用语，也会有所反思。

因为，在我们提及上述所谓的“跨文化交流”之时，不断论及的是“文化与文化之间”以及“语言与语言之间”，而这一“之间”的维度，要求的自然不是仅仅让思想止于“人间”“人与人间”，或者是“我与你之间”。相反，那是在突出，真正超越了“我与你”，因而那个推动或有助于“我们”将事物重新引入在场的那种“之间”。也就是说，在这里，“之间”一定是超越了“人间”的个别“文化”的视角，而使翻译本身产生普遍性的那种“之间”。因而，它不可能是任何一种文化的“之间”。再换言之，假若从“人间”的“文化”角度视之，这样的“之间”便很可能沦落为某一种文化的那种视角，也就是将之降格为特定的地区主义的东西，而不是具有可以客观地审视的事物。

由此也可看出，海德格尔这里所说的“之间”对于翻译研究的确具有一种历史性的作用：只有回到另一个维度，回到纵向的思路上去，我们的翻译研究才能真正对准事物本身。这里有必要强调我们的研究对象。我们认为，翻译的对象不是或不能局限于“意义”，因为那仅仅是言语表达上可能需要传递的东西；而翻译研究的对象更不能定位或局限于“意义”，原因是，如海德格尔所教导我们的，那样的界定会使翻译研究陷进柏拉图主义的泥潭之中。应该指出，翻译研究本身的对象应该是事物本身：如何通过另一个维度，也就是凭着纵向的思考所带来的力量，进一步拓展人的精神空间，真正使人在这里的存在既有历史的纵深的发展变化，同时也能显现出人不断求索自身的反思的真诚及其反身回向的可能性。而后者可以理解为，海德格尔所说的“半神”和“诸神”所能启动的思想的组成部分。没有了这样的哲思，也就不会有反思、反省。因为，人在“诸神的缺席”之中，在其自大和自我

夸耀之中，往往会丢掉真正面对事物的勇气，进而也就会使自身丧失存在的“依据”，亦即海德格尔所说的“存在不在家之中的变易在家”的根本。

7.3 “倒流”的伊斯特与翻译的自身之“圆”

海德格尔对荷尔德林的《伊斯特》一诗之中的“河流倒流”的描写多有解说，其论点也应该为翻译研究提供一种新的路径。这就是说，翻译研究也应该回到自身之源。因为，只有在它回到自己的“家”之后，只有在它真正成为自身之时，翻译研究才谈得上是能够发挥作用的。就存在论而言，翻译研究也同万事万物一样，首先要进入真正的存在，才有可能起到它本应起到的作用。而这也就意味着，海德格尔所说的河流的“倒流”，是不应被忽视的。恰恰相反，这样的“倒流”作为事物的本质的显现，也是翻译研究本应展现出来的。我们的意思是说，翻译研究所应呈现的研究，也一样应该因循同样的途径和方法，才能说明它自身是一种已经建立起来并且具有稳固基础的“学科”。

海德格尔指出：“伊斯特，……‘他看上去整个太过忍耐’。因而，他‘看上去’是在向后走。这两件事情是一样的吗，既然这里的‘看上去’就是像这个样子？‘整个太过忍耐’的流动，是一种犹豫不决的、几乎不动的、的确几乎向后的流动。它并没有急忙忙脱开源头，并不愿离开它，而是在它的旁边逗留着。”[12]而且，“它栖居于源头的近处，因为它已经从它向异域地区的旅程化之中回家，回到它的处所性。伊斯特满足作为存在不在家的法则的变易在家之一法则。这样，它也就为人类存在者的诗意的栖居奠基，并且因此存在于它自身的本质之内。而这也就是对诗人的本质加以诗化的那个诗人的本质”[13]。诗人“命名”河流，为河流确定本质，同时亦即为“人类存在者”确定本质。如此“诗化”，最终成就的是“人类存在者诗意的栖居”。如此美好的“诗意”，的确让人陶醉。那么，它是如何形成的？这样的“诗化”对翻译研究的意义又在哪里？从海德格尔的论述来看，答案还是可以找到的。

首先应该注意，如果达到如此的“诗意的栖居”的理想，那么，人就能回到自己的“家”，也就是回到自身，回到最为“自然的”存在状态。但是，如海德格尔所强调的，“若是学会什么才是自己的东西，进而满足如此的纯朴性，进而真正了解人自身的‘单纯和纯朴’，是最为困难的事情”[14]。因此，始终向着“异域”，也就是始终“变易不在家”的“法则”，是很难为人所领悟的。如此，用我们的话来说，人滞留在一个空洞的浮浅的横向的维度上，而不能超越自身的生存，充其量类似于时间流逝之中的那种无思的生存，而难以启动人生的意义之旅。因为，这样的“逆旅”[15]，不仅仅是时间的流逝，还应该具有生命的空间化的一面。而后者的实现，首先需要开拓精神世界。海德格尔在此书的第二部分直接对翻译进行论述时，已经强调精神的“纵贯性”是需要认真译解“巅峰”式的人物的著作的。而汉语之中所说的“高山仰止，景行行止”表达同样的倾向。所以，司马迁（前 145—前 90）在《史记·孔子世家》中专门引以赞美孔子：“《诗》有之：‘高山仰止，景行行止。虽不能至，然心向往之。”我们在上一章已经论及。这里要说明的则是，如上一节所指出的，如果明确精神的“纵向性”本应是翻译研究的一个指向，那么，我们应该将海德格尔这里所说的“异域之旅”的“法则”视为人生的本质上的一种过程。如此，翻译研究便可能真正引入对人的关怀。

也就是说，有了这种维度的引入，实际上已经将人本身的立身处世的问题也引入了其中。而这意味着，翻译研究真正是属于“人文学科”范围之内的一个学科。它不再仅仅局限于“现代”的“翻译技巧”的培训和学习，相反，它在本质上与其他别的学科一样，是具有其特点的“人文精神”的。只不过，在研究对象和研究方法上，它可能与别的学科不相一致罢了。

接续这里的话题就会发现，荷尔德林诗所描写、海德格尔特地加以突出的“河流的倒流”，最终形成这样一种路径或进程：存在者进入存在，起始于其始源；它/他/她最终还要回返到这一始源之中。如此，这样的路径或进程就呈现出一个“圆环”。而且，海德格尔也是如此描写的。

首先，他所说的河流的本质就表现为河流的“倒流”。这一点上文已经论及，此处不赘。

其次，他在突出诗人之诗的时候，不断突出的是，诗人的诗即为“诗”。具体来说，荷尔德林的赞美诗之中的“符号”的意指即为诗人作诗，而此诗才是真正的诗。我们有必要再次回到有关诗句：

(1) 原文

Ein Zeichen braucht es,

Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn

Und Mond trag im Gemüt, untrennbar,

Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und

Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander. (16)

(2) 译文 1

A sign is needed.

Nothing else, plain and simple, so that sun

And moon may be born in mind, inseparable,

And pass on, day and night too, and

The heavenly feel themselves warm by one another. (William McNeill 与 Julia Davis 英译)(17)

(3) 译文 2

有个寄托，

不为别的，总得让

日月在它心头交辉，

昼夜在它心头更替，

让天国的神灵彼此感到温暖。(顾正祥译)(18)

(4) 译文 3

它需要一个征兆，

舍此无他，不论好歹，以使它

在心灵里承担得日月，拆不散，

并走去，昼夜不舍，而

那些天上的在彼此身上感到温暖。(刘皓明译)[19]

(5) 译文4

它需要的是一个符号。

而不是别的;明了而又简单,以至于太阳

和月亮可以承载心中,无可分离,

进而传承下去,白天,还有夜晚;而且

天上的彼此依赖感到温暖。(蔡新乐译)

海德格尔指出:“关乎诗歌使命的问题,只能诗意地提出,并且也只能诗意地回答。”[20]此一典型的表述,很能说明哲学家的基本思路:只有使事物回到它本身,才能使之得以显现。如此,表达便呈现出“循环解释”的形式。也就是诗必须回到诗本身,才有诗存在,也才能论及诗。因此,对诗的讨论和解释,也必须以此为准绳:从诗出发,最终还要回到诗。不如此,则无所谓论诗或诗论,更谈不上诗。此一基本的思路,在他对“符号”(*Zeichen*)的解读中也充分地表现出来:

如果说,这里提及的“符号”在其心中承载着“世界”,并且,由于置身于人类和天上之物之间,因而就是半神;而且,如果说,荷尔德林是以众河流的本质来“思半神”,并且,将半神来领会为诗人本质,那么,此一符号便只能是诗人。这样,“需要一个符号”便只能是在讲这一点:一个诗人和众位诗人在,需要一个诗人。这样,诗人自身便是一个符号,诗人不单单是一由一个符号、由众河流指涉的某种东西。诗人本身即是符号,不过,不是指涉另外某种东西,而是以这种方式,作为诗人,他是一个“符号”。这样,前面的词语“亦即,它们[众河流]/奔向语言”,就需要一种严格的意义,上文也已提及,依照的是,这里的“语言”并不是单单一种不确定的和宽泛的、比喻的意思,指的是某种像“表达”一样的东西,而是指恰切的和源初的意思之中的语言:词语。[21]

在这段话之中，海德格尔不仅强调，“符号”即“诗人”；而且，他也在突出“语言”亦即“源初”意义上的“词语”。如此，依其表述，诗人之诗写的就是诗，换言之，诗即诗；而且，“语言”回归其“源初”，因而，形成的是“最初”的“语言”，亦即“词语”。

很明显，其中的思路表现在表述上便是一种“阐释循环”，而且，几乎在所有对有关的关键词进行界定时，海德格尔都在运用这种方法宣解荷尔德林的“诗意”。

最后，再看一下他有关“半神”的论述：“在我们一开始就对此一事实做出的阐述之中，亦即在对河流展开思的过程中，荷尔德林思及‘半神’，进而让诗人诗意的本质遮蔽于其中，我们强调的是此一事实：半神在这里被经验为道说者，以名字为诸神命名的那一个。”[22]

依照哲学家的表述，其一，“半神”即为“道说者”(*Sagende*)。“半神”必然“论及道”，触动人间的“正道”；也只有如此，他们也才能达到置身“人神之间”进而与之共在并且最终将之连接沟通起来形成一个整体的目的。因而，“半神”之存在，与“道说”便是一种“重复”，或曰语义上的“复言”。此一“复言式”为这里的界定定下了基调。其二，“让诗人诗意的本质遮蔽于其中”，在这里，“其中”指的是“诸神”之中，亦即“诗人”之中。在此，哲学家运用同样的表达方式和思维方式。其三，“半神”即“以名字为诸神命名的那一个”，将“界定”之中的“复言”推向了高潮。这是因为，若是作为“半神”的“诗人”的作用就是“命名”，那必然是以某种方式，即以特定的名目、称号或曰“名字”来为之“命名”，舍此，无所谓“命名”。因而，很明显，不仅“命名”与“名字”含有语义上的重复，而且，“半神”重又回到了“诗人”那里，亦即在重新指代或暗指后者的同时，表现为另一个复言。

如此的反复或繁复，形成的几乎是“不见”思想“推进”的一种“逻辑”，准确地说，可能就是一种“非逻辑”。因为，无论如何，在现实生活和一般的陈述语句之中，是见不到 A＝B 的表达的。也就是说，海德格尔有意突破庸常的逻辑表达，冲出理性主义的那种 A＝B 的表达方式和思路，将事物之所以成为事物的“本质”表达出来，使之在自身的回还或回环之中体现自身。再

没有像这样的使事物回归事物更恰当的方式了，也再没有依靠逻辑上并不会完全认同的重复再重复的表达方式和思维方式更为有力地破解"逻各斯中心主义"的方式了。

别的著作也显示，海德格尔似乎也总是喜欢用同样的表达来宣解"事物本身"的本质。诸如 Die sprache spricht（语言说）[23]，*die Zeit zeitigt*[24]（time times[25]，时间时间化[26]），der Raum räumt[27]（space spaces[28]，空间空间化[29]），*Das Nichts selbst nichtet*（The Nothing itself noths，无本身无化）[30]，以及 *Welt weltet*（World worlds，世界世界化）[31] 等等，莫不如此。因此，论者在解释此一现象时强调："海德格尔相信，我们甚至不能运用 is［是］这个词，除非以罕见的引号将之围起来。我们可以说，'存在"是"神秘的'，但是不能说'存在是神秘的'。因为，那可能意味着，存在是某种存在者或者是实体。因此，他寻找一个词，可以使之能避开'is'。时间'时间化'（temporalize 或 extemporize）——在这里，他用的是，(sich) zaitigen，Zeit(时间)的一个派生词，后者已经与之失去联系，因而逐渐意指的是'导致，产生'。他指出，存在，'本质化'，重新启用业已无用的动词 wesen，意思是'存在'等等。世界'逗留'（while）或'涌出'（well）——派生自 walten，更为精确，如果不是悦耳地译为'盛行'（prevail）的话。但是，在这里，他杜撰出一个新词，进而指出世界'世界化'（worlds）。这一类型之中，他最为有名的声称是'无无化'（The Nothing itself noths）。"[32]

由此便需要联系上海德格尔所说的"阐释［学］循环"问题。在《与日本人的谈话》之中，他特地强调，自《存在与时间》（1927 年）之后，他便不再运用"阐释学"这一名词。[33] 如此，便可推论说，他也可能没有再用"阐释［学］循环"这一用语。不过，依照上文的分析，这一用法不仅是他特定的常规性的表达，而且，也是其基本思路的充分体现。因为，只有如此，事物才可能回到其本身。

那么，其意义何在呢？不妨从与之异曲同工的孔夫子的话语入手来加以辨析。

《论语・颜渊》之中有"君君，臣臣，父父，子子"[34] 的说法，一般人认为

那是孔夫子在强调社会的秩序需要各色人等把握好自己在社会之中的伦理定位。实际上，这句话完全可以依照海德格尔的存在论来加以解释。这是因为，只有各种人等回到了“自身”所“本应居有”的那种“位置”，也就是回到了“自身”，在这一前提条件之下，他们才能承担起社会的和伦理的责任与义务。作为社会人，人首先是“自然的”，也就是“源初的”。的确，是文化造就了他们的“身份”，但此一“身份”(identity)首先是与其自身成为“一体”，形成“同一”(identity)，这样才能说，他们的确是“身在其位”。因而，这里的“身”与“位”，是应该完全一致的。

儒家经典之中有关的论断，也可证明这一点。首先，《周易·艮》：“《象》曰：兼山艮，君子以思不出其位。”其中讲的就是，人不能越出自身而空谈大论。亦即人之存在与其言说或曰语言本身完全是一体的、同一的。其次，《论语·泰伯》之中也讲：“子曰：不在其位，不谋其政。”这里的“不谋其政”之中的“政”，若是解为“正”(《说文解字》就解为“正也”;《释名》也是这样：“政，正也，下所取正也”)，如《韩非子·五蠹》之中所说的“上下肃然，称为政理”，那么，孔夫子这里所说的便是只有依人之自身的本质归属或曰“本位”(之思)，其所言(乃至所行)才可能是“正”的，也就是真正的正确的、合乎时宜的或适宜的。在这里，“位”与“谋”与“政”再一次形成了“同一”。最后，即使在像“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉?”(《论语·阳货》)这样的感叹之中，我们也一样可以找到如此的“阐释循环”。这便是，“天”并不需要“言”，因为“百物”已经代为发“言”。海德格尔强调：“语言(*Sprache*)的本质的存在，即为作为显示(*die Zeige*)的道说(*die Sage*)。”[35]若以此视之，此“言”即为“显现”，那么，孔夫子教导的意思便是“天”之“何言哉”，亦即“天之未言”，实际上并不是“天”不说话，恰恰相反，“天”已经引领万物“在场”，使之成为自身，而如此的“生焉”也就是“天之言”——天的显现。也只有如此，“天”才能成为“天”，即才能回复到自身所本应回复的地方或所在；与此同时，万事万物也才可能找到自身，也就是实现自我回归。

所以，汉学家芬格莱特强调：“这个真理的要点在于，在这个‘君君，臣臣，父父，子子’的社会共同体中，各种事物是否各得其所。”[36]因此，他主

张，应该将之译为 the prince princes，the minister ministers，the father fathers，the son sons[37]。如此的“真理”，实质上也就道出了事物的本质，而此一本质在翻译之中的显现即为“真理”的显示。因此，重复性的言说，最终突出的是事物的自我回归，而且，要强调的是，在这样的回归之中，我们才能看到“事物本身”。

下引几种译文，不妨加以比较：

原文：君君，臣臣，父父，子子。（《论语·颜渊》）

译文 1：When the prince is a prince，and the minister a minister；when the father a father and a son a son.（James Legge 英译）[38]

译文 2：Let the prince be a prince，and the public servant be a public servant. Let the father be a father and a son a son.（辜鸿铭英译）[39]

译文 3：Let the prince be a prince，the minister a minister，the father a father and a son a son.（Arthur Waley 英译）[40]

译文 4：Let a sovereign be a sovereign，the subject a subject，the father a father，the son a son.（林戊荪英译）[41]

译文 5：the prince princes，the minister ministers，the father fathers，the son sons.[42]（Herbert Fingarette 英译）

译文 6：Let the ruler be a ruler，the subject a subject，the father a father，the son a son.[43]（刘殿爵英译）

译文 7：The ruler must rule，the minister minister，the father father，and the son son.[44]（Roger T. Ames 与 Henry Rosemont 英译）

很明显，在上引译文之中，Legge 关注的是“政”的“时间化”，即在“君”成为“君”，“臣”成为“臣”，“父”成为“父”，“子”成为“子”的先决条件之下，

"政"才是可能的。也就是,在人作为已经社会化了的存在者早已安置好自己的位置,确定了自身的定位的情况下,人才能"成为人"。因而,"君君,臣臣,父父,子子",在 Legge 那里,指向的是"人"对自身之所"成"。而在后面的几个译文之中,let 一词的运用显现出告诫作用:一国之君只有使各色人等各就其位、各司其职,也就是人人坚守本分,国家的治理才能是正常的,秩序才可能是安定的。如此,在这几个译文之中,译者倾向于认为,施政只是在于"施加"什么,也就是,在于如何通过某种措施甚至是推行什么策略,使社会之中所有的人认识到,该怎么才能回归自身,成为社会化的自己。

而芬格莱特的译文"别出心裁",但显而易见,也只有他关注并且突出出来,人的社会化即为其自然存在的表现,亦即人之所以成为人,其社会属性也就是他们的自然属性。再换言之,人在自然之中与社会之中是同一的:人理应回归自然。因而,此一回还或回环,既然是人的自身回归之必然,因而,文词上也一样应该表现出来。这样,对人的自我回归,在词语的表征上,他以名词动词相互印证的办法来处理。如此,思想与表达完全一致,词语本身所揭示的,也就是海德格尔所说的词语在说话,亦即为自然在说话,人在说话:同一性确保了万事万物的共同归属的指向。安乐哲(Roger T. Ames)的译文,尽管与芬格莱特的不尽一致,但其"模仿"的倾向十分明显。不过,原文"君君,臣臣,父父,子子"在不断"重复"之中,凸显人回归自身之后的井然的秩序,而安乐哲之所译由于多加了一个 must,将孔夫子"自然"的"描写",转化成了一种"判断"。由此而论,似乎他的译文未达一间?

荀子(约前 325—前 238)所说的"居楚而楚,居越而越,居夏而夏"(《儒效篇》)或具有一样的"超文化"意义。因为,不管是身在楚国、越国,还是夏国,都不单单是需要"人在罗马,需像罗马人一样行事"(Do as the Romans do when you are in Rome),同时,也就确保人本身的"超文化"的归属以及楚国、越国以及夏国的秩序安定,而且,此一论断也在强调,人如此归属之后的自我回归:不论是在什么情况下,人都必须保持如此的"自己就是自己",或者"自己之所以如此的那种真面目"。后者也一样是"超文化"的,而且那才是真正的"超文化"。这是因为,只有如此回归"自然",亦即回到"自己之

实然、应然和所以然”，才能真正做到“自己的回家”。超出文化的如此回归，也就是回到自己的“本然”，因而，不会计较文化的地域或时间的归属和定位。

与孔夫子的观点相比，《道德经》之中所说的“道可道，非常道”（第一章）就可能只有偏重理想方面的意义。因为，老子之所说，突出的是“道”的“源初”的理性的一面：按字面来理解，一旦你“道出”了“道”字，其意义早已离你而去，而难以捕捉。也就是说，事物之真，难以企及，或许只有保持沉默，才可直接终极意义上的“恒道”。因而，老子之所说，或只有一方面的意义，而不及孔夫子的二者兼顾：“万物之生”和“四时之行”，都是“天”之“不言之显”。如此便可充分说明，此一“不言”始终是在“以显为言”，“显即为言”，而且，是“生生不息”的那种“言”。而老子之“大音希声”（《道德经》第四十一章）之“言”，与“道可道，非常道”一脉相承，仅仅止于理性的“道”之“被说”的描述，而且，突出的也只是那种“无声之言”是不可说的特性。此外，脱离了生活甚至生活本身的“道”，靠文字上的来回颠倒，来显现此一“道”的不可说之本性，实在只是表现为解说上的“道”，因而，与活生生的世界的真相还是有一定距离的。

若将海德格尔与芬格莱特对比，就可以清楚地看出，假若没有海德格尔所不断强调的几乎使其论述十分“累赘”的那种种“复言”，事物之真之实真的有可能无法得到揭示。在事物无以回归自身的情况下，它们一切社会的、文化的属性，便不可能显现出来。这也可说明，海德格尔的论断与孔夫子有关社会伦理的最为典型的思想倾向相互一致的奥妙所在：只有使人回归自身，进而她/他才可能自我显现，如此，伦理的责任与义务才有落实的可能。舍此，便无别的出路。海德格尔告诉我们，“在自身的回环运动的关系称为循环”(45)，因而，“循环”也就是事物回归自身的“运动”。海德格尔强调：“人们用现象、假象、纯粹现象（*blosse Erscheilung*）这些名词来称谓现象，唯当我们一开始就把现象领会为‘就其自身显现自身’时，我们才能廓清‘现象’的上述形形色色的混乱状态。”(46)显而易见，他这里所说的“现象”是事物本身之“真相”，也就是“源初”的存在状态。因而，事物在这里当然呈现的是回

归自身的循环之态。这是他在《存在与时间》之中对事物之“源初”的解释。他后来在对里尔克(Maria Rilke,1875—1926)诗歌的解读之中,进一步提出要冒险进入“世界内在空间的不可见领域”,进而成为“绝对超越者”,“但是这种超越者并非越过过去和转向另一种东西,而是回归它自身,并且归入它真理的本质之中。存在本身穿越这一回归,并且存在本身就是以回归的维度”(47)。如此,就海德格尔的观点来看,事物回归自身的“圆环”的“回归”之态并没有出现实质性的变化,甚至可以说,这一思想贯穿其哲学思想之始终。这也说明,一方面,思想的循环是对事物的“呵护”,因为,事物本身就是这样的“循环”的体现。进而言之,如此的“循环”起自物理性的自然:春夏秋冬,生老病死,没有哪一个存在者逃避得了这样的“命运”和“节奏”。而在另一方面,不论是孔夫子,还是海德格尔,也都不能避开对“自然规律”的认可和赞同,因而,“回到事物本身”,亦即回到“源初”,回到它们其来有自的地方,而那个地方也就是“自然而然”:“事物之‘自’的‘自在’之‘自我归入’。”“只有当此在存在,……才有存在”(48),“精神从存在的同一性来思考诉诸一切现实的现实性”(49),海德格尔如是说。

上述互释告诉我们的是,走向存在论,事物回还其本身的真面目,这个世界才能显现其本质及其存在的真正样态。如此,海德格尔的“阐释循环”似乎还需要进一步的研究。因为,也只有如此,才能说明,他在此书之中所突出的如此的“复言式”是成立的,因而,也是有说服力的。

作为对比,这里需要引用钱钟书关于“阐释循环”的论述。

> 乾嘉“朴学”教人,必知字之诂,而后识句之意,识句之意,而后通全篇之义,进而窥全书之指。虽然,是特一边耳,亦只初桄耳。复须解全篇之义乃至全书之指(“志”),庶得以定某句之意(“词”),解全句之意,庶得以定某字之诂(“文”);或并须晓会作者立言之宗尚、当时流行之文风以及修词异宜之著述体裁,方概知全篇或全书之指归。积小以明大,而又举大以贯小;推末以至本,而又探本以穷末;交互往复,庶几乎义解圆足而免于偏枯,所谓“阐释之循环”

(*der hermeneuticsche zirkel*)者是矣。《鬼谷子·反应》篇不云乎："以反求覆"？正如自省可以忖人，而观人亦资自知；鉴古足佐明今，而察今亦裨识古；鸟之两翼、剪之双刃，缺一孤行，未见其可。……顾戴氏能分见两边，特以未通观一体，遂致自语相违。若师法戴氏，前邪后许之徒，东面不识西墙，南向未闻北方，犹揵折臂之新丰翁、偏枯臂之杜陵老，尚不办左右手矛盾自攻也。《华严经·初发心菩萨功德品》第一七之一日"一切解即是一解，一解即是一切解故"。其语初非为读书诵诗而发，然解会赏析之道所谓"阐释之循环"者，固亦不能外于是矣。[50]

钱钟书的论述精义纷呈，我们注意的则是他的论点的存在论倾向。正如论者所说："钱钟书提出了兼顾训诂与词章义理的阐释原则。它至少应该包括两个方面，一是超乎象外以究事理心理；二是考究文本始终以循环阐释"[51]，"超乎象外"遵依的就是"循环阐释"。钱钟书强调，这样的阐释，呈现出的就是"以反求覆"，造就的即为"一切解即是一解，一解即是一切解故"。首先，"反"，返回去，返归，或曰"反其道而行之"，亦即海德格尔所说的"回家"或事物回归其自身，才能达到"覆"的要求。这就是复原、复元或曰复圆，也就是使事物真正成为自身。而后者同样是"回家"的题中应有之意。若就此一"回归"之意，而《易·乾卦》之中所讲的"终日乾乾，反覆道也"，也就是要求人"复道"，即返归"道"之中。而如此"覆"还有保护、庇护的含义，如《诗·大雅·生民》之中所吟诵的"诞置之寒冰，鸟覆翼之"。其次，"覆"有"覆盖"或"遮蔽"的意思，因而，若是"反"可解为"发"，如《庄子·田子方》"微夫子之发吾覆也，吾不知天地之大全也"之中所说，那么，若是能"发千年之覆"，则揭去"覆压"在事物之上的种种"覆盖"，则事物一定会显现出它们的本质或真正面目。最后，由于世间万物都必然需要如此"反顾"和"返归"，也就是所有的存在者都具有同一的本质倾向，因而，"一切是一，一是一切"也便成为确定不移的法则。

总之，由"回家之旅"所引出的"义解圆足"的"阐释循环"，始终是事物存

在的根本法则。海德格尔并没有离弃此一道路。相反,他的存在论思想始终都是在沿此一道路前进。而就翻译研究而论,此一追求"圆足"的"循环",的确也是一种破解"翻译即译意"的一种提示:在思路上,重要的永远也不会是所谓的"意义",而只能是事物的"反身自顾"或曰"自我回复"。依此观之,或可认为,长期以来的翻译研究还没有找到真正近"道"或进入"道"的那个入口。

7.4 小结:离弃自身的翻译研究的出路何在?

我们在对海德格尔的论述展开探讨的过程中,论及翻译研究的现状,就可以清楚地看到,翻译研究似乎尚未起步,就已经陷入"不思"的泥潭之中。这样的"不思",在两个方面凸显出来。一是几乎很难看到翻译研究领域的哲学思考;二是长期以来陈陈相因的"现代"传统早已将人引入了背离民族文化的某个所在,去追求子虚乌有的东西。前者使人泥于常识,而后者让人丢掉根本。二者交合,导致的便是翻译研究对自身的离弃。

钱钟书在论及柏拉图的《会饮篇》里有关"阴阳同体"的"神话"时,引用其中的描述:

> 柏拉图说两情相悦慕亦云:"男女本为同气并体,诞生时则析为二,彼此欲返其初,是以相求相爱;如破一骰子,各执其半,庶若左右符契之能合。"(Each of us, then, is but a tally of man, and each is ever searching for a tally that will fit him.)[*Syposium*, 191D,193A,*Plato's Dialogues*,"Leob",V. 141,145][52]

不仅"男女"如此,人人如此,而且万事万物亦只能如此。既然是这样,翻译研究也就有必要首先归入自身,然后才能使翻译产生诺瓦利斯(1772—1801)所说的"归居本宅的冲动"(*ueberall zu Hause zu sein*)[53],进而"回身"

启动“回家之旅”。在这里，似乎也只有如此一种途径，可以挽救“不思”的翻译研究以及翻译本身。

注释

(1)(2)(3)(4)(5)(6)(7)(8)(9)(10)(11)(12)(13)(14)(16)(20)(21)(22) Martin Heidegger，*Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*，*Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 153—156、156—170、171—182、182—184、184—194、194—203、153、175、172、160、194、200、202、191、4、182、187—188 及 185 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1995 年。

(15) “逆旅”在汉语中，起初的意思是“旅舍、客栈”。如《庄子 · 山水》“宿于逆旅”，《左传 · 僖公二年》“今虢为不道，保于逆旅”（杜预注：“逆旅，客舍也。”）。由于人生最终是要“回归”的，所以，可谓“逆向而行”。因而，陶潜（352 或 365—427）在其《自祭文》中称：“ 陶子将辞逆旅之馆，永归于本宅。”李白（701—762）所作的《春夜宴从弟桃花园序》也写道：“夫天地者，万物之逆旅也；光阴者，百代之过客也。”“逆旅”或可与海德格尔“趋死的存在”作一比较。

(17) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第 5 页，Bloomington 与 Indianapolis：Indiana University Press，1996 年。

(18) 荷尔德林著，顾正祥译：《荷尔德林诗选》，第 121 页，北京：北京大学出版社，1994 年。

(19) 荷尔德林著，刘皓明译：《荷尔德林后期诗歌》（文本卷，德汉对照），第 453 页，上海：华东师范大学出版社，2009 年。

(23) 引自海德格尔著，孙周兴译：《〈今日神学中一种非客观化的思与言问题〉的神学谈话中主要观点的若干提示》，收入刘小枫编，孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第 16—24 页，引文见第 19 页，北京：华夏出版社，2002 年。

(24)(27) Heidegger，*Unterwegs zur Sprache*（第 9 版），第 201、201 页，Pfullingen：Neske，1990 年。

(25)(28) 引自 Heidegger 著,P. D. Hertz 英译:*On the Way to Language*,第 106、106 页,New York:Harper & Row,1982 年。

(26)(29)(38) 海德格尔著,孙周兴译:《在通向语言的途中》(修订译本),第 208、208 及 240 页,北京:商务印书馆,2004 年。译者此处加注指出,此句亦可译为"时间到时"。

(30) 海德格尔撰,"Was ist Metaphysik?",收入 Martin Heidegger 著,Wegmarken(第 2 版),第 103—121 页,引文见第 113 页,Frankfurt:Klostermann,1978 年。英译本,见"What is Metaphysics?",收入 Martin Heidegger 著,D. F. Krell 编,*Basic Writings*(第 2 版),第 93—110 页,引文见第 103 页,London:Routledge,1993 年。

(31) Martin Heidegger 著,T. Malick 英译,*Vom Wesen des Grundes/The Essence of Reasons*,第 102 页,Evanston:Northwestern University Press,1969 年;Martin Heidegger 著,*Die Grundbergriffe Freiheit. Einleitung in die Philosophie*(1930 年讲座),*Gesamtausgabe*,第 29/30 卷,第 530 页,1983 年。

(32) 引自 Michael Inwood 著,*A Heidegger Dictionary*,第 5 页,Oxford:Blackwell Publishers,1999 年。

(33) 海德格尔特地指出:"您大约没有注意到,我在后来的著作中不再用'解释学'和'解释学的'这两个词语了。"参见孙周兴译:《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人与一位探寻者之间》,海德格尔著,孙周兴译:《在通向语言的途中》(修订译本),第 97 页。

(34) 一篇名为《"君君臣臣,父父子子"你读懂了吗》的短论指出,孔夫子这里的教导指的是人的伦理责任和义务:"君像君的样子,或者说君尽君的责任,然后臣尽臣的义务。父尽父的义务,然后子尽子的孝道。第一至少大家义务是双向的。你君也有君的义务,然后你才能要求臣对你忠,你父有父的义务,然后你才能要求子对你孝,双向义务,这是第一个层次。第二你还能看到一点,就是君君在臣臣的前面,那实际上可以这么理解,就是君先做得像君的样子,然后才有资格要求臣对你尽忠,父亲首先要尽到父亲的义务,比如说抚养子女呀,让子女受教育,然后你才有资格要求儿子将来对你孝顺。所以从这句

话我们来看一看，它至少有两层意思，第一大家平等，这是底线，其次，实际上孔子在这个地方还是不平等的，这个不平等在哪里，他把更多的责任和义务交给的是君君和父父，交给的是君父。就是孔子和孟子他们先秦儒家都有一个非常可贵的特点，就是他们更多的是把责任义务放在强势者的身上。”采自《中国孔子网》，http://www.chinakongzi.org/xxt/jcpd/201207/t20120706_7240891.htm，2015年3月15日。另一篇文章《儒家学说的当代解读——以〈论语〉中“君君臣臣父父子子”为例》进一步强调：“孔子所主张的是一种双向平等的君臣关系和双向平等的父子关系，从而阐明了儒家学说中的基本思想是社会平等观念，和所谓封建社会等级观念并无渊源关系，后者只是后人误读儒家学说的结果而已。而儒家学说中的平等观念，正是现代社会中的普世价值，理应得到当今世界的肯定、继承和弘扬”。采自 http://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MjM5OTQwMDQ4Mw==&mid=200169584&idx=1&sn=47e078f31ef561a4d78153453d71b2c8&3rd=MzA3MDU4NTYzMw==&scene=6#rd，2015年3月15日。与此论断相反，刘军宁2010年发表于《上海书评》(4月18日)的文章《孔子思想中的自由与专制》，则把孔子思想中的专制一面归咎于“君君臣臣父父子子”。作者认为“君臣格局本身就是一个专制格局”，“主张人与人之间的君臣关系，就是主张专制”。两千多年的专制社会，“君要臣死，臣不得不死”，孔子的君臣之论，“显然是一个清晰的源头”，因而它是“孔子思想中最有害的成分”。无论观点如何对立，对“君君臣臣父父子子”的理解，似乎始终都是在伦理维度上展开的解说。

(35) 引自 Martin Heidegger 著，*Unterwegs zur Sprache*（第9版），第254页；英文本，见 Martin Heidegger 著，P. D. Hertz 英译，*On the Way to Language*，第123页。孙周兴的相应译文可能是“语言之本质现身乃是作为道示意的道说”。译者加注指出：“*Das Wesende der Sprache ist die Sage als Ziege*。”在同一页的另一个注释之中，译者还指出：“此处‘显示’(*Ziegen*)和‘道说’为动名词，有别于下文中出现的名词 *die Sage* 和 *die Zeige*。”见海德格尔著，孙周兴译：《在通向语言的途中》（修订译本），第253页。在此书别的地方，海德格尔不断强调“作为显示的语言”之“道说”，如“道说意谓：显示、让显现、

既澄明着有遮蔽者把世界呈现出来”(同上,第 210—211 页),“惟词语才赋予在场,即存在——在其中,某种才显现为存在者”(同上,第 224 页),“逻各斯,即显示着让存在者在它‘其存在’(*es ist*)中显现出来的道说(die Sage)”(同上,第 236 页)。

(36)(37)(42) 引自赫伯特·芬格莱特(Herbert Fingarette)著,彭国翔、张华译:《孔子:即凡而圣》,第 84 页,南京:江苏人民出版社,2010 年。

(38) James Legge 英译,*The Chinese Classics*, Vol. 1(*Confucian Analects*, *Great Learning*, *The Doctrine of the Mean*),第 256 页,Taipei:SMC Publishing Inc.,1991 年。

(39) 孔子著,辜鸿铭英译,*The Discourses and Saying of Confucius*,第 191 页,昆明:云南人民出版社,2011 年。

(40) 孔子著,Arthur Waley 英译,*The Analects*,第 151 页,北京:外语教学与研究出版社,1998 年。

(41) 孔子著,林戊荪英译,*Getting to Know Confucius - A New Translation of TheAnalects*,第 211 页,北京:外文出版社,2010 年。

(43) 引自孔子著,刘殿爵(D. C. Lau)英译,*Confucius*, *The Analcts*,第 213 页,北京:中华书局,2008 年。

(44) 引自孔子著,Roger T. Ames 与 Henry Rosemont 英译,The Analects of Confucius:A philosophical Translation,第 156 页,New York:The Ballantine Publishing Group,1998 年。

(45) Martin Heidegger 著,*Beiträge zur Philosophie*, *Gesamtausgabe*,第 63 卷,第 259 页,Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann,1989 年。

(46)(48) 马丁·海德格尔著,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订:《存在与时间》(修订译本),第 39、255 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2000 年。

(47) 马丁·海德格尔著,孙周兴译:《林中路》(修订版),第 316—317 页,上海:上海译文出版社,2004 年。

(49) 引自海德格尔撰,孟明译:《回忆》,收入刘小枫、陈少明主编:《荷尔德

林的新神话》(《经典与解释》4),第2—68页,引文见第15页。孙周兴相应的译文是"思想的共同灵魂先行于现实而思考现实之现实性"。见海德格尔著,孙周兴译:《荷尔德林诗的阐释》,第108页,北京:商务印书馆,2000年。

(50) 引自钱钟书:《管锥编》(一),第281—283页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

(51) 见季进撰:《论钱钟书与阐释学循环》,采自 http://www.docin.com/p-516568115.html,2015年3月15日。

(52) 引自钱钟书:《管锥编》(二),第1087—1088页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

(53) 引自钱钟书撰:《说"回家"》,详见钱钟书著:《写在人生边上·人生边上的边上·石语》,第83页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年。

8

从『三』思及的存在之诗：以结尾为据对《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之审视

8.1 “圆足”与“三段论”

上一章讨论海德格尔的“阐释循环”,旨在探讨事物自身的那种“回到自身”。要强调的是,如此“回归”或“回复”,既是万物的本质倾向,也自然是语言的首要“功用”。因为,依海德格尔,只有语言才能使事物回到其自身。如此,“把作为语言的语言带向语言”[1](*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*[2],speak about speech *qua* speech[3]),便与任何别的存在者一样,呈现出“循环”。这一对“圆足”的追求,又是如何实现的呢?能不能将其中的阶段区分开来?

本章将指出,此一“循环”所追求的事物的自我回归,实际上采用的是“三段论”的行程,因而,对有关问题的探讨,或能进一步显现出海德格尔的用心:走出形而上学,是首先需要走出思想的抽象化的。反过来说,思的运作表现在动态过程之中。而“走出”意味着达到一种“出”,使“出”本身成为可能的或能使之表现出可能的,当是其自身的“圆足”的某种“分化”。此即其“自我识别”所必需的“一”,同时显示出的“自我之异”的“二”,以及二者相互包容互为一体的“三”。“三”显而易见既是“统一”,又是保持其变化发展的那种“平衡”。

8.2 “阴阳之道”见于海德格尔

“阴阳之道”有“阴”有“阳”、一“阴”一“阳”,二者共存互成形成“道”。因而,儒家突出的是“三”个因素。而依此来审视海德格尔《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》,分明可以促成某种对应性。如上文所论及的,如果说,海氏通过“旅程化”强调的是“河流”的“本质”的动态,凭着“旅程化的处所性”和“处所性的旅程化”突出的又是二者之间的动静兼具,那么,一阴一阳自在其中。

更何况，在此书的第二部分，他透过对索福克勒斯的《安提戈涅》的译解，点出人的本质的最大特点是“奇异”本身的那种“三分”，这也可印证我们运用“阴阳之道”来解析其中的主题意蕴是合宜的。

不过，本章的论述却是从“最后”，也就是此书最后的四段话开始的。这是因为，这样的几段话，类似于海德格尔此书的“结论”。如此而为，能更方便地把握他的意向和主旨。最后的，可能就是最重要的。

8.3　结尾之处见精神

8.3.1　为何“最后”亦即为“开始”?

为何“最后”意味着“开始”? 海德格尔如是说：

> 在一种不仅合理的、而且必然的倒转中，关于开端的抽象命题乃是“结果是开端”。只要从结果中产生出开端，那就必须真正地以结果为开端。[4]

一般意义上的论文写作指向的是最为关键的部分，而此一关键所在之处，又一般在于“正文”的“最后”，名曰“结论”“结语”或曰“小结”，甚或以“讨论”之类的名目出现的类似于这些“结束语”的东西，因而，“最后”充任“开始”，似乎也就有了不可移易的动力。好在我们的关注点就是“反其道而行之”，因而，其中的诸多因素可以支撑我们展开有关探究是真正有所发挥的，亦即有所观照和突出的。论者指出：

> 弗兰克·克莫德(Frank Kermode)理论化较强的著作之中的第一部《一种终结主义的意思：虚构理论研究》(*The Sense of an Ending*: *Studies in the Theory of Fiction*)，起初是他在布莱恩·默尔学院所作的“弗莱克斯那讲座”，1965年成书出版。在此书之

中，他探讨了历史虚构[小说]的“启示录”动机：此一特色性的倾向，意在将世界以及虚构之结构视为反溯性地从其作为最佳的能指的闭合点出发来制作意义(making sense)。依此观点，《圣经》提供的就是有意义的历史，人们最为熟悉的模式化：从“泰初”开始(《创世纪》)，到末日的异象结束(《启示录》)，它提供的是“一种和谐的结构”的理想。

不过，克莫德在《圣经》之文集的结构之中所发现的此一显而易见的动机，不同程度地回响于文学领域的任何一个地方。西方阐释学的一个基本原则——唯有结尾应宣告开始的意图，进而理顺所有地方的意义，使之延续下去，直到结束——便如此被克莫德取用，以为“解释性虚构”提供启发性的动机。不过，对于现代读者来说，此一意义并未被视为“我们的”意义而受到欢迎。现代主义对闭合的抵制，而且，的确还有在我们的开始之前的一个开始观念的种种隐含意义，在我们的历史和虚构二者之中创造出对元虚构的序列隐含意义的摒弃。这样，现代文学因某种反冲动存在而紧张：要将历史与编年史、小说与单纯的叙事分别开来。[5]

此一引文源自一部百科全书的一个条目。撰写者本来讨论的是经过了现代之后的“终结主义”(Endism)的意味。不过，我们这里所引，目的却是要说明，第一，作为一个特定的结构，论文、论著因其“结构”的关系，一般会将重点放在最后。第二，这样的论文、论著，实际无关现代和后现代之分。因为，即使是书写后现代思想的，往往也会用现代的“格式”。第三，如此书写的“格式”正说明，逻各斯中心主义在发挥它的作用，而这并不是我们所能看到的：翻译之跨文化要求，是要破除既定性及其给予性所带来的一切有碍于交流的那些东西。而“逻辑”之类的力量，总是预先决定了一种预设：在书写之处，已经完全决然地规定好了论文之论的“逻辑”走向及其“理论”旨归。而如此之预设，本质上是在突出只有一个地区的思想及其思维方式是可以运用于这个时代的。尽管这指的是现代，还是后现代，已经无从说起。而

且,众多理论系统已经因为“反本质主义”而走向逻辑的背反:根本不依照逻辑的思想展开,最后仍煞有介事地要回归逻辑。这导致的便是这样一种不堪:思之为思,便被拉向不知如何说起的地步!

在如此的思想展开之中,我们看到的仍然是论者所说的那种闭合特性:总是有所求地预先设立出一种命题,然后走向特定的结论。尽管在一开始,似乎书写就没有必要展开,原因是,不论如何行文,结论业已在开始隐含于开篇之中。

既然如此,又何以要从“后”说起呢?

回答是,这是因为,真正的方向性的东西,只有到了结尾,到了终结之处,才能显现出它的分量甚至光彩。也就是说,在结尾之处,我们看到的才是真正的“创新”或曰“新意”之处,也就是真正的“开始”实质上是在最后。比如,《圣经》之中的“启示录”,回溯性地决定了创世之初的那种紧张:上帝创造世界,目的为何?或许,在最后的“启示录”的“异象”的书写之中,这目的才能得到张扬。

因此,“从最后开始”,若是不将“后现代”对“闭合”的颠覆考虑进来,那么,似乎便可以作为我们的一种解说途径。依此前行,实则可以“原始要终”,回到一种“正常”的思想理路。

8.3.2 《结语——大地上可有一种尺度?》内容简介及其译解的视角

这一“结语”共有四段内容,原书之中只占三页多篇幅。[6]但是,作为全书的一个总结,它概括了前文所讲的主要内容。

第一段讲的是,应以新的方式去理解“诗的本质”。从“主体”或“意识”出发,恰恰对“诗”的理解形成障碍。以新的方式理解,就会发现,河流即诗人,而诗人亦即河流。二者是一体的,同一的。

第二段指出,人们一向将诗中歌吟的东西视为“被诗化的”“象征”、“意象”或“符号”。这实际上只能有碍于对“诗”的译解。诗就是诗,而不是别的什么,因而,它所形成的是其自身的而不是任何别的东西的“象征”和“符号”。“诗要求我们转换我们的思和经验的方式,这一方式关乎整体之中的存在。”

第三段点出“结语”之中的另一个部分，即荷尔德林一首诗中所说的对“大地上”的“尺度”的否定。

第四段提出，只有真正的“思”才能带来希望，使“大地上的尺度”现身。

就我们的论题而论，有两个方面值得讨论。一是“结语”一开篇，海德格尔便提出，他的这番“议论”的目的是“引起我们对诸河流之本质得以诗化的视角的注意”。这一点，一方面，“注意”仍能让我们觉得，本书第一章所作的分析从儒家思想出发来展开论述自有其道理；而在另一方面，“视角”也提醒我们，可以将儒家思想界定为特定的“视角”，来进一步审视这一“结语”的内涵。二是海德格尔对诗人的定位。他强调，诗人即为“半神”，置身于“之间”，而且，其本身即是“之间”。这便更清楚地可以使人将之联系上《中庸》之中的“参”，还有儒家其他经典之中的“三”的意味。也就是说，我们完全有理由以儒家思想为视角来理解海德格尔对“河流”“诗“以及“诗人”的“共同”的本质的角度，进而认识他译解荷尔德林的方法。由于他是将种种事物作为存在者，统一为一种类型，因而，对之的理解，若是确定一个“立场”，也就能托出一个关乎“整体的存在”的思路；也自然可以进而推出有关他的译解的方法：二者也一样是同一的。

如此，便有必要以例说明海德格尔的哲思运作的特点。下文，即以儒家思想为依据，以印证海氏之哲思的特点，并在此基础上对其具体的处理举例加以说明。由于此书尤其是在“结语”之中有关处理并不详细，因而，我们从他别的著作之中举出例子，而这些例子又是论者特别举出的，因而具有一定的代表性，可以说明他的译解的基本倾向。

8.4 海德格尔的“半神”及“三”对他的意义

8.4.1 诗人的诗人与“诗”的同一

海德格尔在“结语”之中将诗人定位为“半神”，强调此一存在者身处“之间”并且就是那个“之间”。实际上，那个担当此一重任的，只有荷尔德林。

在别处对荷尔德林的有关论述之中，这一观点也是一样发人深省。

海德格尔将荷尔德林视为"前不见古人，后不见来者"（陈子昂《登幽州台歌》）的诗人。在他那里，"诗"与"诗人"是完全的"同一"，也就是，"诗"是一个完全的存在者，不仅具有生命，而且，能像"诗人"本身一样歌吟。因而，论者指出："我们不能命名他，除了将他命名为他本身——诗人——之外。他是独一无二的一位，因为，他使自己与那个使他所是（假定一个人能够是个诗人，那么这是一种'状态'……）的声音完全一致。这是绝对的同一，正如海德格尔所造成的希腊语与语言的同一那样。"(7)

语言即为诗，而只有在这里才有家园。海德格尔的观点如是，荷尔德林也一样如是："基于同样的原因，在这个亲和性之前，我们什么都不是；除非我们归属和回应于这首诗——它向我们说话，我们也向它说话——就没有我们的存在。"(8)

所以，他的"祖国"永远是一种"理想"，一个值得追求而且必须追求的希望的所在。依荷尔德林的传记作者黑尔特林的记述，这位诗人并不像海德格尔那样仅仅关注一种语言："荷尔德林第一次开口说话了：我自问，我们现在所称的祖国并不是我们的子孙所理解的祖国。祖国是一个伟大的正义和自由之乡。它是一个理想，并且它不容许受到任何语言和边界的限制，就像希腊一样……"(9)

依海德格尔，只有荷尔德林能够做到这样的回归，其中牵涉到西方人的"命运"，也就是说，只有在这位诗人那里，才有"诗"："《安提戈涅》只有通过一个与希腊人进行对话的特殊视角才进入问题，此视角中也就是被问及的'西方命运'的本质所在，它的创始人本人就是独一无二的诗人、'诗人的诗人'荷尔德林。"(10)

这里充满了生命。依传记作者的记载，诗人读大学的时候，其同窗黑格尔就曾将其诗篇与"泛神论"联系起来："[荷尔德林]迟疑了一会儿之后自言自语地不断重新召唤着'希腊的天才'：'面对众神/紧闭嘴唇，/在爱的基础上建立起你的王国。/那时候一般的美妙使众生折服。'他没有把诗作完，并将这归罪于黑格尔：他冷漠地打断了他的话。在黑格尔的访客本上，他从伊

非格涅当中抄下了这句话：'兴致和爱是助成伟大行为的双翼。'黑格尔在后面加上了泛神论'一和众'的象征。"[11]

"诗"即"命运"，其中含有非同寻常的意味，当不是一般意义上的诗歌所能含有或负载的。海德格尔指出："'诗歌'能够示意一般的诗歌，对于世界文学中一切诗歌都有效的诗歌概念。但是，'诗歌'也示意出别具一格的(*ausgezeichnete*)标志(*gezeichnete*)：它被指派给我们而唯一适合于我们，因为它从自身中规定出亲和性，这就是我们站立于其间的命运，无论我们是否知道这一点，无论我们自己是否打算服从。"[12]

8.4.2 海德格尔"三"的结构与阴阳之道

法国学者认为，海德格尔是"从外部"来思考"艺术"的。[13]这种观点显而易见并不正确。实际上，如其《存在与时间》所表明的，事物的存在是彼此牵连、相互依存的，也就是，在"此"(*Da*)之"在"，是世界之中的、与万事万物的共同的"在"。因而，这分明是与现代哲学之中的那种将事物一分为二，强行设计一个主体，然后再杜撰出其认识对象——客体的思路，大相径庭。在这一意义上，所谓的"从外部"及其对准"同一"等等，都是现代哲学之中的说辞，而可能与海德格尔风马牛难以相及。那么，在《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉》之中，他不是也一再讲，他是"从外部"来对此诗展开"议论"的吗？

实际上，这可以理解为，那是思想家在对其解说进行一种别样的谦逊的表达：任何诗的东西，也就是存在之所为存在的"来到语言"，都是"不可思议"或近乎"不可解"的。而且，他偏偏选中的又是"诗人的诗人"荷尔德林。在此情形下，他所能做的，也只是"从外部"来解说，或者用他本人的话来说，就是做点"议论"而已。至于这样的"议论"是否有对应性，就要看最终有没有显现出一种新的方法。

我们认为，这一新的方法的确出现了。这便是"三"：一切从"三"开始，一切也止于这样的"三"。这首先是因为，世界之中的存在者以及各种各样的事物相互缠绕和彼此依赖，最终使我们的"认识"无以展开，即不知如何"下手"。而"不得不"做出的"分析"，无疑会因为它的"分解"的态势，而使事

物有违于他们/它们“以自身面目显示自身”的存在动态，但是，对之“领悟”的基本要求，向之“亲熟”的欲望，又不能不使意欲领悟者有所选择。而海德格尔所做的，也就是对“三”的选择。“三”的途径才是他真正的“思”之路径之所在。

在这一部分的第一段，海德格尔指出，荷尔德林是从“诗的本质”或曰诗之为诗的立场出发，来歌吟河流和诗本身，而不是从什么“自我”；而且，他强调，再也没有像荷尔德林这样“远离”主体性的诗人了。此外，他还点出了荷尔德林的方法，这就是我们所说的“三”的方法，此一方法也可视为他的哲思的方法。他说：

> 很长时间以来阻碍从自我意识和主体性的角度思考的现代的、当代的人类存在者，使之无以聆听此一诗的东西，不过是这一点：荷尔德林纯粹是从本质上作为必被诗化的东西而大行其是者那里诗化的这一事实。荷尔德林在对诗人的本质加以诗化时，他诗化了在人类存在者的“主体性”之中并没有其基础的诸多关系。这些关系具有其本身本质性的大行其是和流动。诗人即是河流，而河流即为诗人。二者在其独一的本质的基础之上是同一的。这就是，要成为半神，要处于之间，诸神与人类之间。此一之间的敞开区域，向着超越诸神和人类而本质性地大行其是的神圣之物的方向敞开。处所性和旅途化的统一，不能从“空间”和“时间”的角度加以构想，因为我们所熟知的空间以及我们习以为常的时间，本身就是此一区域的衍生物：它首先让一切敞开自它那里涌出；因为，它即为澄明者并且[即为此一澄明大道居有的澄明事件]。[14]

这段话要讲的是，第一，主体性哲学与海德格尔的思想是背道而驰的，至少，他并无意于沿循它继续思考；第二，之所以对此一思路产生反动，主要是因为，荷尔德林的诗所诗化的那种东西，也就是存在，是不可能从主体性哲学的角度加以说明的；甚至可以说，若是依照主体性哲学来思考，那就不

是真正的思考，而是以虚构的抽象概念打破事物本身的“大行其是”及其“流动”。第三，作为“河流”之“本质”的“大行其是”和“流动”及其“同一”，正形成了这里一直强调的那种“三”。

联系上此一结束语的开篇所提出的“视角”：海德格尔所说对“河流”之“本质”，亦即“存在之真”的本质的认识，其动态过程即是此一“视角”的采纳的要求。再联系上他在此书的第一部分所不断突出的“旅程化的处所性”和“处所性的旅程化”以及“旅程化”本身，似乎可以确定，在海德格尔那里，“存在之真”的“诗化”，的确也就是这样的“三”的呈现：它既是动态的，同时又可能是静态的；它既是具象的，当然也就是抽象的。二者合一，成为一个统一性，或曰形成同一。尽管海德格尔更注重那种动态的过程，但是，此一思路或曰思维方式之中所蕴涵的，仍然是十分传统的辩证法。也就是，他是否重新“跌”进了传统的形而上学之中，尽管这是他什么时候在警觉之中都要加以批判的？

此一印象或许也并不对应。因为，在此书的讨论过程当中，海德格尔所突出的的确就是动态过程：回归本源，走在路上。另一方面，他又不断地批判柏拉图的将世界分为“感性与超感性”的二分法，同时特地提及黑格尔的美学构想与此的一致之处。这样，读者的强烈感受就是，海德格尔无意沿着“老路”继续行进，而是另有选择。

其中的一个突出点就是，将荷尔德林置于空前绝后的位置：不仅是唯有他才具有歌吟“河流”之“实”，也就是“存在之真”的力量，而且，只有有了这样的歌吟，人们才会进入真正的“存在”。在诗之为诗的意义上，在前所未有的诗意昂扬的倾向上，荷尔德林在海德格尔的笔下，的确占尽风光，俨然成为世界上诗人之中的“唯一”，也就是“诗之唯一”。而就是在这样一个“独一无二”的诗人那里，我们注意到的却是最富生机活力的“三”。

一方面，如“河流就是诗人”和“诗人即为河流”所示，依哲人的思路，两种事物的归并，形成的共属一体的关系，因而，“三”自在其中，而且，是其此一体形成必有的标记。另一方面，他笔下的荷尔德林的诗人是置身于神人之间，因而可称为“半神”。这就是将之推向一个统一体之中的中间的位置：天地或天人之间的那个存在者，也就是诗人或曰天地的译解者。而这样的

描述与儒家典籍之中的描写是完全一致的。

或许有人会认为，这不就是《道德经》之中的说法的改写吗？我们认为，在宇宙论或存在论的意义上，海德格尔的描述，则更多倾向于儒家。这是因为，只有在儒家那里，才会出现关心、关怀和“意之至(志)”，也就是才会形成一种对人世满怀希望的关注。而这是身为“诗人的诗人”所必须承担起的历史使命，或者用海氏的话来说，就是“命运”。不过，既然儒家与道家在宇宙论或存在论上思想倾向一致，那么，也就有必要在论述之中兼顾对道家有关论断的探究。

《道德经》第二十五章之中所说的“一生二，二生三，三生万物”这一论断之中也有“三”。首先，依老子(约前571—前471?)之所论，“一”，若可以指西方所谓的“大一”或“同一”，那么，它作为万物之“源”，实际上只是在世界的变化或创生达到“三”之后的一种“回溯”，即在相应的倾向下的一种“反身推测”。其次，有“一”必有“二”，也就是事物只有有了与之对应或相应的形式，才可能进入存在，这则是从思想构建的一般法则的角度来表达宇宙论的创造。最后，主要是“三”在其“被生”之后所形成的世界面貌的完全改观：世界上“本来”“先有”或“先行出现”的是“一”，那可能是“混沌未除”“万物融合”之中的“一”，但作为“思想之建构”则为思想对此一世界面貌的整个之“一”。而此“一”由此被确定为世界之“起源”。这是事后的“追认”赋予了它开辟者的角色，使之得以具有“开天辟地”的功能和作用，似乎只有找到了这一“一”，世界之出现、宇宙之形成，便有了思想之依据。进而，进入视野的才是“二”，也就是“必然”与“一”相匹配的那种力量。而这一力量之所以成为一种力量，其作用就在于，它与“一”之“合一”时所生产的那个结果“三”。

不过，我们这里还未及引出一开始的“道生一”的论断。而这意味着，在“一”“二”和“三”的“生育”过程当中，最终的、终极的成因，也就是最为根本的“起源”，还要追溯到、回溯至“道”。而这就不一定是海德格尔所要突出的了，尽管他十分欣赏老子的诸多思想观念。[15]

如此，则若与中华文化思想相比较，“阴阳之道”的那种开阖相间同时又彼此互动的“共生”观，或可作为一种基础。牟宗三指出：“《易经》的哲学就

是一个终始哲学，重视一个终始过程（process of becoming）。”[16]在解释“一阴一阳之谓道”（《周易·系辞上》）时，他强调说：

道是动态字，从动态字想到它是综合的总摄的词语。总摄的就涵着它里面不只是一面，它的活动不是从虚的地方表示，是从气的地方表示。虚是太虚，是指导运用那种气，这个运用就是《易传》所谓妙。[17]

朱夫子重视那个“一”字，那个“一”代表 adverb，分解地讲是阴阳。好像一扇门，分解地讲有两个作用：开与关。这是分解地讲的两个动向（moments），moment 又译作“契机”，那是日本的翻译，不好。开阖是门的两个动向，一开一阖表示动态，就在这个一阴一阳的大开阖里显出道的意义。这跟说“太和之谓道”的意思一样。阴阳是气的相反的作用。“一阴一阳”是阴了又阳，阳了又阴，连续下去成个变化，道就在这个变化过程里面呈现。[18]

如此，则海德格尔所说的“旅程化”，完全可以用孔夫子所讲“逝者如斯夫，不舍昼夜”（《论语·子罕》）观之。因为，二者突出的都是流动之态，或曰生命的动态过程；而且，其中所含有的变易，或以此至彼的变化等等，在在说明，两种哲学形态在根本上是在描述世界的真正面目：那是不可以追溯到真正的“源头”的。更准确地说，若以海德格尔的表达而论，“源头”就在事物本身的存在的在场显现之中。所以，事物之立，并不在于其“源头”的“形而上”的“虚玄”，而是在于真真切切的那种追求：将一切化为“开始”，总是要有“天行健，而君子自强不息”的态势。

之所以说海德格尔的思路与儒家保持一致，还有另一个显而易见的证据。这就是，他在这里对“诗人的诗人”的论述几乎完全可以从《中庸》之中找到对应的说明。我们先来重温一下他的论述：

诗人即是河流，而河流即为诗人。二者在其独一的本质的基础之上是同一的。这就是，要成为半神，要处于之间，诸神与人类

之间。此一之间的敞开区域，向着超越诸神和人类而本质性地大行其是的神圣之物的方向敞开。[19]

他说的是，既然河流与诗人一样，都是进入存在之现场的，都是在场的存在者，亦即都是富有生命力的，那么，本质上二者完全一致或同一。因此，“诗人即是河流，而河流即为诗人”。

他的进一步描述将诗人推向“半神”：处于“诸神与人类之间”，实即为那个“之间”。也就是说，诗人传送着上天和人间之间的消息，在二者之间架起沟通的桥梁，使之可以互通有无，相与往还。如此，便可推出超越人神二者的另一种“法度”：比神还要神圣，比人更为尊贵。而且，这样的“半神”，用他在此书第二部分所描述的话来说，正是人间“最为奇异”的“奇异”。此外，可以强调，他笔下的这一诗人始终只是荷尔德林，因而，这位至高无上的诗人当是古往今来最为优秀的诗人。也就是说，这样的诗人，也就不再是真正意义上的诗人，因为他能为人类厘定空前绝后的法则，因而更像是西方的一种先知，宗教意义上的殉道者，或者更准确地说，更像是儒家的圣人。在《中庸》之中，我们可以看到类似的描述：

唯天下至诚，方能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。[20]

译文：只有天下最真诚的圣人，才能完善天性；能完善天性，就能完善人性；能完善人性，就能完善物性，能完善物性，就可以导引天地的教化；可以导引天地的教化，则可以与天地同在。

郑玄注：

尽性者，谓顺理之使其不失其所也。赞，助也。育，生也。助

天地之化生，谓圣人受命在王位致太平。[21]

孔颖达正义：

此明天性至诚，圣人之道也。“唯天下至诚”者，谓一天下之内，至极诚信为圣人也。“为能尽其性”者，以其至极诚信，与天地合，故能“尽其性”。既尽其性，则能尽其人与万物之性，是以下云“能尽人之性”。能尽人性，则能尽万物之性，故能赞天地之化育，功与天地相参。上云“诚者，天之道”，此兼云“地”者，上说至诚之理由神妙而来，故特云“天之道”。此据化育生物，故并云“地”也。[22]

朱熹集注：

天下至诚，谓圣人之德之实，天下莫能加也。尽其性者德无不实，故无人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨细精粗，无毫发之不尽也。人物之性，亦我之性，但以所赋形气不同而有异耳。能尽之者，谓知之无不明而处之无不当也。赞，犹助也。与天地参，谓与天地并立为三也。此自诚而明者之事也。[23]

作为人之间最为强大者，“至诚通天”，因而，可将人间之事传至上天知晓，如此沟通天地，滋养万物。而《中庸》这里所描写的是，只有“圣人”才担当得起。也就是说，与之相比，海德格尔对荷尔德林（以及其他可能的类似的“诗人”）的颂扬，其中含有的当是一种人文的追求：天地和谐，端在于使事物如其所是显示出自身，不加干预，而使其自然而然生长。尽管这里用的语言是道家的，但是，其中含有的那种人文关怀却是儒家的。因为，处于“天地之间”的“三”的位置，才可能“参赞”之。而道家的作为的确是要远离“圣贤”的：所谓“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。

此三者以为文不足，故令有所属。见素抱朴，少私寡欲，绝学无忧”（《道德经》第六十五章），所谓“圣贤不死，大盗不止”（《庄子·胠箧》），都可认为是“去圣”的强烈愿望的表达。无心占有“之间”者，不能作为。而且，在道家看来，应该“无所作为”或“无为”（《道德经》第四十七章，《庄子·天下篇》）。“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”道家认为：“是以圣人处无为之事，行不言之教。”（《道德经》第二章）而“无为”同样也是儒家的一种追求。孔子说过：“无为而治者其舜也与。”（《论语·卫灵公》）

《周易·系辞上》说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。”

董仲舒说：“为人君者，居无为之位，行不言之教。寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。”（董仲舒《春秋繁露·卷六·保位权第二十》）

周敦颐说：“天道无为，人事有功，尽人以事天，则人尽天见，而天人合矣。”（周敦颐《关闽书》）

朱熹说：“无为而治者，圣人德盛而民化，不待其有所作为也。独称舜者，绍尧之后，而又得人以任众职，故尤不见其有为之迹也。……恭己者，圣人敬德之容。既无所为，则人之所见如此而已。”（朱熹《四书集注》）

朱熹说：“无为则所行事简。”（黄宗羲《明儒学案·河东学案上》）

孟子曰：“无为其所不为，无欲其所不欲，如此而已矣。”（《孟子·尽心上》）

孟子曰：“人有不为也，而后可以有为。”（《孟子·离娄下》）

何晏说：“言任官得其人，故无为而治。”（何晏《论语注疏》）

邢昺说：“帝王之道，贵在无为清静而民化之。”（邢昺《十三经注疏》）

《中庸》强调：“是故君子笃恭而天下平。”“君子笃恭”也就是孔子所说的“恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》）。孔子所说的“无为而治”还有一层意思，即作为领导者，切忌事必躬亲，而应该举贤授能，群臣分职，也就是《子路》篇所说的“先有司，举贤才”。《大戴礼记·主言》曾说：“昔者舜左禹而右皋陶，不下席而天下治。”《新序·杂事三》也说：“舜举众贤在位，垂衣裳恭己无为而天下治。”它们讲的都是这个意思。

但是，无论如何，在“无为”的原初意义上，可以认为，儒道二家自有一致之处。这就是，面对事物，应以无限的放开的心态，使之自然而然地得以呈现。也就是说，在宇宙论的构成上，二者取向一致。只不过，道家注重的是修身养性意义上的“无为”，或“道法自然”(《道德经》第二十五章)，而儒家坚信的则是治国之方意义上的“有所为有所不为”(《孟子·离娄》)，亦即君主修身而天下致治而已。

我们这里要着重指出的是，如果说，儒家与海德格尔的思维方式出现一致之处，那么，东西方的跨文化交流或许能引出很多“崭新”的问题，比如，第一，学界有关“中国有没有哲学”的讨论。第二，如此，再进一步，还会注意到，中华文化的思想资源之中，的确也应该存在特定的理论资源，可以运用于翻译研究。第三，还应强调，几乎为现代人所遗忘甚或唾弃的“圣人”，竟然能在西方找到另一种歌颂的声音，的确，这应该值得我们认真反思。由于某种历史的原因，我们忘怀的，或许正是最可宝贵的，而且，也正是这样对最为优秀的文化资源的舍弃和遗忘，有可能导致了交流的彻底失衡：近代以来的翻译思想史，有必要正视的一个根本课题就是，如何返回正常正当的道路上来。而上述粗浅的比较，或许能够在某种程度上说明，海德格尔这样的思想家的玄思正好印证了我们一贯不愿正视的。

此外，尽管他的思想之中充溢着地区主义(provincialism)的特定因素，但是，他对德语的重启开端的一再强调，不正好反过来可以说明，我们的翻译研究相应地缺少最为基本的迈步基础？这就是在本该起步之处，我们已经因为致力于对“传统”的不思，而陷入“外向型”的结构之中。

与此紧密相关，他对某一种语言之内所发生的那种翻译的强调，也一样是值得我们十分重视的。不仅仅是因为突出传统的要义的需要，也不仅仅是由于有了这样的传统的承继和发扬，在此基础上才谈得上交流。而且，还因为，长期以来，我们过分依赖雅各布森(Roman Jakobson，1896—1982)的翻译思想，总是将“语际翻译”视为真正的翻译，甚至莫名其妙地认同为“翻译的本体”[(24)]。如此的概念化设计，不仅与思想相去甚远，而且，也有违基本的交流之求：不思想的翻译，还是翻译吗？译者以及置身交流之中的人，

要做什么样的交流，才需这样的不思？

需要强调的是，依照海德格尔的描述，诗人即“半神”，也就是世人与神之间的沟通的使者。这与他在《存在论（实际性的解释学）》之中所引证的柏拉图的观念是一致的：在那里，后者突出的是“神的代言人”。下情上达，上下联通，这样，宇宙才可能息息相关，也才能形成一个统一的世界。如此，也只有这样的诗人/解释者/译者，才能担当起历史的使命。而在海德格尔的心目中，也只有荷尔德林才称得上这样的“半神”。试想，若是我们认可这样理想的译者的形象，那么，译者的作用不是更大一些吗？而且，我们不仅可以将翻译史上溯至柏拉图甚至更早，而且，还可以引用《中庸》之类的儒家资源来说明如此的诗人的诗意创造，原本是与“无所不能”的“圣人”具有一样的宏大的意义的。而就此而论，长期以来对“圣人”的贬低、挞伐，难道不是在颠覆一个本可能在神人之间传递最为微妙的消息进而使世界更加和谐的那种人的作用吗？中华文化的精义难道不是早已被踩踏在地了吗？

也就是说，以海德格尔的眼光，我们不仅应该回复“圣人”知行完备、至善之人的形象，而且，还有必要从存在论的角度认可这样的人物的历史功绩和伟大作用：始终将一种文化追求寄托于一种理想的境地，使之在“三”的和谐格局之中显现出自古至今焕发光彩的力量。

8.4.3 海德格尔笔下的诗人与《易经》之中的“体”“妙”与“感通”

海德格尔的诗人之所以能上通“天”下及世人，用他本人的话来说，是因为他处于“之间”，其自身就是“之间”；若是用儒家经典之中的话来说，是因为这样的“半神”身处“中”的位置，也就是“民受天地之中以生，所谓命也”（《左传·成公十六年》）[25]。这里所说的“天命”，也与海德格尔喜欢讲的“命运”有异曲同工之妙。人本来都应是身处于这样的“之间”或“之中”，但是，普通的人或许早已对此一无所知，甚至是不再那么“居中”或“居间”。这样，人类存在者之中的代表人物，便有了用武之地。海德格尔所说的荷尔德林就是具有这种能力的世不二出的人物。

“民受天地之中以生，所谓命也”是儒家的“名句”[26]，以之解释海德格

尔对“诗人的诗人”及其诗歌的本质的论述是恰如其分的。这是因为，如上所述，一方面，处于“之中”即为生存的基本条件；或者说，就是生存本身的样态。另一方面，这样的样态在常人有所偏离或已经遗忘的情况下，也只有少数代表人物，比如柏拉图笔下的“诸神的代言人”以及海德格尔这里的“诗人的诗人”可以成为达到人类存在者重回原初的那种榜样。

在其作为榜样的力量的前提下，他所显现的就是存在之基本态势。因而，他的现世存在也就是一切存在者的存在之所趋。这样，河流也就是诗人，诗人亦即河流。这样的论断，也就可以得到最为充分的体现。如此，我们也可以说，河流即诗人，也就意味着，河流之动态，等同于译者之追求。因而，一切也都由河流之动态显现出来，一切也都是在这样的动态之中存在着。在海德格尔看来，如果诗人促成了诗的本质，那么，普天下的一切都是同一的。因而，从本质上讲，万物一体，可以无别。

这样，海德格尔所说的诗人，便也类如儒家的圣人的那种作用“曲成万物而不遗”(《周易·系辞上》)，也就是极其“神妙”。换言之，一般人注意到的，首先是其异乎寻常的“神奇”，然后推测下去，可以判断，其中含有某种空前绝后的“体”：是它造就了一个“世不二出”的巨人。重复地说，“神妙”之“用”，彰显出空前之“体”；而尽管有此“体”方有此“用”，但是，依海德格尔，此“体”又非真正的“起源”。相反，所谓的源头，在海德格尔看来，应该是那种相互为用的力量。我们可将之称为“泛灵论”，也就是万物具有生命所带来的启示，其中所具有的情感的元素带动了一种生成，引发出对世界之在规律性的认识和歌吟。此即为“感通”。如此，海德格尔对诗人的力量的揭示，在在都可在《易经》之中得到更为详尽的解释。也就是说，海德格尔对荷尔德林的威力的宣解，实则在儒家这部“百经之首”的经典之中有充分的说明。诗人的创造力，“原本”即为一般人所说的“感天悯人”的情感沟通。也就是说，文化交流的一个重要指向应该就在于，人与所有存在者的生命的“息息相关”和“情感相合”。

其一，体。

与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。(《周易·系辞·上传》)

其二，神妙。

神也者，妙万物而为言者也。(《周易·说卦传》)

其三，感通。

寂然不动，感而遂通天下之故。(《周易·系辞·下传》)

依牟宗三的解释，有关描述是《易经》之中"最洁静精微"之处：

"寂然不动，感而遂通天下之故。"那又是一个意思。那也是讲神。所以，最后一句话："神也者，妙万物而为言者也。"(《周易·说卦传》)关于神贯通讲，最后的结论就是这句话。中国人了解的神就是这个意思。这个神的意思从无限的妙用理解。"妙万物"就是它在万物后面运用。这个运就是阴阳变化，就是阴阳不测，阴阳不测是气，不测就是无穷无尽，永远可以生生下去。这句话就显出神的本质意义。神作"体"啦。"神"这个 term(名词)怎么出来呢？是就着妙万物而说的。言，说也。妙当动词用，等于岳飞说的"运用之妙存乎一心"。这个妙代表一种运用，一种作用。所谓我们把这个神再抽象地规定，概念地规定，就变成无限的妙用。

这个"妙"英文翻译不出来，只能译作 immense function。无限就是妙，我们平常是用不上"无限"的，你有这样的用处，没有那样的用处，一定的。所以，这个妙就是无限的用，它是通过

function 这个观念来了解。不是西方人所了解的那个神，西方人所了解的那个神通过 personality，personality 是个东西，妙用不是个东西。西方人讲人格神（personal God），personal God 是个 entity，是个物体，function 是个作用，这是东西方了解神的差别。这个神的意义在道家更明显，道家通过无来表示。所以《道德经》说："无名天地之始，有名万物之母。"儒家从正面讲，通过阴阳不测来了解，道家通过无来了解，更玄。但它都是无限妙用，都没有 personal God 的意思。佛家更没有。[27]

8.5 从阴阳之道之三的结构看海德格尔的哲思译解

8.5.1 存在在译解的自然节奏中的回归

可以注意到，在"三"之中，或者说，由"三"所昭示的，是一种自然的节奏。比如，从春夏到秋的转化，逐渐在冬天定格，进而引出另一个开始，最终表现为春天的万物复苏。又比如，人的呼吸，一呼一吸，节奏总是那么均匀平稳，在呼与吸之间看不出多少分隔。如此等等，或都可说明，假若离开了这样的自然的节奏，脱离了最为普通的生命的方式，那么，气息的抑制就会因为不均衡、不到位得以显现，如此，所谓的"气息"之呼出与吸入，也就会受到影响或阻碍。

如此的自然节奏的理解，置于翻译，也具有一样的道理。因为，只有这样，才能明白要突出事物的生命力的翻译，是不能无视自然的节奏的，否则，可能一切都会陷入不自然甚或无生命体征表现的僵化之中。

奇妙的是，在海德格尔的哲学之中，我们是可以注意到对此一自然的节奏的充分关注的。就在他最为重要的"存在"的界定之中，可以看到他对此一"三"的突出：

原文：*Es ist vienehr dadurch ontisch ausgezeihnet, daβ es*

diesem Seienden in Dein um dieses Sein selbst geht.[28]

译文 1. it is ontically distinguished by the fact that, in its very Being, that Being is an *issue* for it. (John Macquariie 与 Edward Robison 英译)[29]

译文 2. it is ontically distinguished by the fact that in its being this being is concerned *about* its very being. (Joan Stambaugh 英译)[30]

译文 3. 从存在者层次上来看,其与众不同之处在于:这个存在者在它的存在中与这个存在本身方式交涉。(陈嘉映等译)[31]

译文 4. 它在存在者身份上的特异之处在于:它在它的存在之中是为了(*um*)这个存在本身而存在(*es diesem Seienden in Dein um dieses Sein selbst geht*)。(张祥龙译)[32]

加以对比,显而易见,四个译文都注意到了其中的自然的节奏,也就是三个阶段的事情的渐次出现。首先是存在者,其次是存在者之存在,最后是存在者与其存在之"交涉"或关系。

不过,令人遗憾的是,前三个译文,都没有厘清一个重要的区别。这就是,既然存在者已经"在"其存在之中,那么,以 is concerned *about* its very being(关心它的存在本身)加以强化,可谓再进一层,而"与存在相交涉"也算是有所推进;但是,若是将 concerned about 解为"关乎",也就是只是"与什么相关",那么,其意义便与"相交涉"趋向一致。而这意味着,如果说,存在者既然已经"身在"存在之中,那么,它何以又要与之"相交涉"?这是否仅仅是一种重复性的表达,而并没有真正推进海德格尔的思想,再换言之,如此表达的海德格尔是否仅仅止步于存在与存在者之间既定的、几乎用不着思考的那种"二重性"的关系?

假若仅仅止步于"存在"与"存在者",就静态的概念提取而论,只有两个项;而就动态的过程来说,充其量也只是停止于从"存在"到"存在者",或者是从"存在者"到"存在"的来回反转,而难以实现真正的深入一步,或者说,

再推论下去。因而，这不应该是海德格尔的风格。

相反，已经在“存在”之中的存在者，其存在本身究竟是怎么回事，也就是它的存在的态势到底表现如何，则是进一步推论、以期层层推进的一个路径。在这一意义上，张祥龙的译文恰到好处地呈现出了海德格尔的意绪：只有在存在者进入存在，仍旧要关注、思考自身的存在的情况下，才能充分把握它的存在，因而，最重要的就是，存在者如何存在。反过来看，存在者“在它的存在之中”存在，存在者“为了它的存在“而存在。二者都始终是“围绕”着存在展开，同时也是将中心定在存在者那里；而且，最后的“而存在”，透过“句尾焦点”再一次点明“存在”的重要性。这样的文字处理，除了译文之外，也不是在前几个译文当中可以看到的。

总之，如果我们关注到了“三”的自然的节奏倾向，那么，译文可能就能够突出事物作为过程的活的特性：它经历了三个阶段，通过一个阶段再到一个阶段的变化，最后再回归自身。哲学家对“存在者的存在”最重要的定义是这样，那么，真正的思想家的追求，当然也就可视为自然的节奏的追求：让事物活起来！我们的翻译也一样需要显现这样的追求：那是与思想对事物的现一象或曰显现完全一致的。

8.5.2　存在在“三的结构”之循环中的译解显现

这是回到一种自然循环，也就是将事物的发生及其发展内在地定为某种自然的节奏，首先意味着，事物的存在是一种可以自我满足的存在，也就是，自我向着真正的自身转化的必然过程。举例来说，论者指出：“海德格尔解释亚里士多德的‘好的行为本身就是目的’(1140b6)这句话时曾讨论这个‘为了……起见’(*Um-willen*)结构的相互牵引含义。对于他，这种说法就表明缘在的生存(实践)既是起点又是目的，它就是它的实现之缘。”[33]很明显，在两种事物共同作用之下所出现的“相互牵引”和“彼此构成”，突出的是“二”，而此一“二”的先在的结合或曰争执，所形成的就是“三”，但这一“三”并非“分散”意义上的那种“三”，而是形成了“统一体”，也就是无可分离的那种“原初”性的、构成意义上的“三”。而且，事物反溯性地达到了“三”，循环

出现，其真正的面目也就已经涌现在眼前。

尽管这里所说的“相互牵引和相互构成”可能还没有达到“阴阳交合”的那种自在和圆融，而是不无停滞地或有所限制地对“原初”之“在”的构成加以说明，但是，海德格尔毕竟在这里与“阴阳之道”的变易和反转等等有了颇为一致的追求。有了这样的追求，我们就能透过哲学家对“在世之在”的描述来讨论翻译问题了，尤其是来探究翻译使事物回归自身的那种“原本”了。论者强调，亚里士多德的《形而上学》开篇的第一句话，Πάυτες ἄυθρωποτ τοῦ εἰδέυαι ὀρέγουται φύσετ. 英文一般译为 All men by nature desire to know. 汉语一般译作“求知是人的本性”(34)。但是，海德格尔的译解，转译为英文，是 The urge to live in seeing, the absorption in the visible, is constitutive of how the human being is. (35)转化为汉语，则是“活在看中的驱动或在视觉中的完全沉迷构成了人类的存在方式”(36)。两种表达方式，两个句子，仅仅从表达上来看，就有特别的不同。一般的译文是一判断句，即以“是”相维系，将“求知”与“人性”结合起来。显而易见，这是一种逻辑界定，突出的是一种判断。而海德格尔的处理显现出的则是一种描述，贴近对事件的发生的记录，其中包含着多个“三个阶段”，因而，呈现出一种复杂的动态，而不再是“求知是人的本性”那种简单化的断言。我们不妨来分析一下这个句子。

第一个部分，“活在看中的驱动”。在这里，“活在看中”是第一个“三个阶段”。因为，尽管主语或“主体”省略，但它隐含性地存在着，一定是有一个“什么”或“谁”有此一“活”的能力，足以使之拥有“看”的力量。同样的，整个部分也一样是这样的“三”的结构。海德格尔是在说，“活着”而且能够“活在看中”，是一种“驱动”，印证“活着”，亦即生存或存在。

第二个部分，“在视觉中的完全沉迷”，也一样可以用上述方式追溯出“三个阶段”：有一种存在者“沉迷”于“视觉”之中。

至于整个句子的结构，更是显现出这样“三个步骤”：“驱动”和“沉迷”，“构成”了人的“存在方式”。换言之，只有由“活着”所意欲的“看”这方面的“驱动”，以及对“视觉”的“沉迷”，才能构成真正的存在。就其方式而论，也只有这样的“驱动”、这样的“沉迷”，才可“构成”存在的真正样态。

如此，不论是局部，还是整体，海德格尔都是在依照一种讲述的方式，在描述一个类似于事件的东西的发生，而不是在做出断言。换言之，他不再以“A 是 B”的形式逻辑的方式对事物做出界定，而是在“改写”亚里士多德的意思，突出的是“看”及其抽象的能力“视觉”，以及这样的活动和能力所促成的那种“生存的方式”。

这样，即使句子的主语之中的两个部分，也一样形成了一个“三的结构”：一是具象的“看”，二是抽象的“视觉”，二者自然同属一体，形成人的“生存”的基本态势。因而，将之命名为“人类存在者如何存在”，或是译者的表述“人的存在方式”，可谓恰如其分。

有了对作为“人的存在方式”的这样的“看”和“视觉”的突出，我们注意到，最为抽象地看，海德格尔的表述实质上是可以用“阴阳之道”来总括的。因为，具象与抽象、具体描写与概念判断，二者相邻而居，相互依存，在共属一体的态势之中，自然形成的就是一阴一阳，或曰亦阴亦阳。在阴阳交合、不可分割的情况下，事物的存在才呈现出真正的“方式”：万物都必须依守的那种样式。

总结的话，我们会说，这是一种非常有趣的现象。在海德格尔对亚里士多德的译解之中，即使在细微之处，他也注意到了“三”的作用。主语的部分中的“活在看中的驱动”，“活”“看”以及“驱动”，形成了一个“微型”的“循环”，与整个句子的那种“三”相互呼应，恰如其分地解释了“活着”即是对“存在”的“求知”的美好意愿和追求的实质。因为，它即为人的“存在方式”本身。如此精美奇妙的表述，可以充分显现如上文所论，事物之构成是阴阳的分合之所致，而达到了反溯性的合，则循环形成，事物已经经历了某种动态过程，达成了回归自身的一种活动。与此相适应，翻译也应该是这样的一种“循环”性的“回归”。[37]事物通过一种“三阶段”的过程，经历自然的节奏，才能回到自身，同时彰显出它本应有的生命活力。

也就是说，在海德格尔那里，哲学的探究，是与他的翻译的追求保持一致的。用我们的话来说，他所追求的，即为“阴阳之道”倾向上的那种“存在方式”，即阴阳交合之中的万物如其所是或向自身的回归。

8.5.3 逻各斯的"收拢"与"三"之"圆"

在《形而上学导论》之中，海德格尔对赫拉克利特(Heraclitus，约前530—前470)的残篇8之中的"逻各斯"的译解，或可说明"三"与"圆"的关系：

原文：τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ᾽ ἔριν γίνεσθαι.[38]

译文1：相反者结合在一起，最美丽的和谐产生于矛盾，万事万物皆由斗争产生。(黄孝朋译)[39]

译文2：互相排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐：一切都是斗争所产生的。(佚名译)[40]

译文3：对立者统一起来。(张祥龙译)[41]

译文4：That which is opposed is in agreement, and from things that differ comes the most beautiful harmony. (Gregory Fried与Richard Polt英译)[42]

译文5：What opposes unites, and the finest attunement stems from things bearing in opposite directions, and all things come about by strife. (John Burnet英译)[43]

译文6：Das Gegeneinanderstehende trägt sich, das eine zum anderen, hinüber und herüber, es sammelt sich aus sich. (海德格尔德译)[44]

译文7：What stands in opposition carries itself over here and over there, the one gathers itself from itself. (Gregory Fried与Richard Polt英译)[45]

译文8：相反者来回运作，从这个到那个；从它们自身中，它们收拢自身。(张祥龙译)[46]

译文9：互相排斥着的东西结合在一起，在一个对另一个，有

来有往，从自身采集自身。（熊伟、王庆节译）[47]

译文2、3、4以及5都是“传统”的译解。而译文6则是海氏之作。其余译文是对这一译文的重译。两相对比，可以发现很多新奇之处。

若是以“互相排斥的东西结合在一起”，则很容易联想到后世所说的“辩证法”，即相反者相合，也就是，最后“结合”统一起来。而“对立者统一起来”更进一步强化了这一印象：似乎只有“统一”才能说明“对立”，这样，“对立”也就成了“统一”的条件。那么，几乎已经成为刻板的说辞的“哲学”真的是这样的吗？赫拉克利特的确有后世的这种事物的“辩证规律”的思想倾向吗？

海德格尔认为，赫拉克利特所说的“逻各斯”并不是这种负载有太多历史积淀的思想，而是指“那正在收拢者的被收拢性，即原本的收拢”。也就是说，“逻各斯”不是别的什么，而是对事物的“原貌”“原本”或“源初”（“原初”）的动态的一种描述：它所突出的不是已经定格的说教，而是一种让事物回到自身的“引导”。此即事物通过“逻各斯”得以显现出如此的运动：从自身的“收拢”（*Sammlung*，gathering或assembling[48]，又译“采集”[49]），出发，再回到自身的这种“收拢”；或者说，从自身出发，再回到自身。如此，“圆足”的倾向性显而易见，才是真正既定的和“自发的”。

此一思想指向，也很明显呈现出“三段论”的态势。第一，事物之存在自发地要求并且呈现“收拢”的倾向；第二，此一“收拢”自身发起“收拢”，或曰开始运作，经历一个过程；第三，如此的运动最后回归自身之中。

因此，一方面海德格尔将“对立者统一起来”译解为“相反者来回运作，从这个到那个，从它们自身中，它们收拢自身”。这就是强调，事物向着自身的那种回还之“圆”的态势：总是立足自身，然后走出自身，最终再回到自身。另一方面，他又将此节之中的“斗争”译解为“对立者之间的斗争是一种收拢，植根于结合：这就是逻各斯”[50]，进一步突出了事物本身内在里包含着既定的“对立”，而此一“对立”始终“植根于结合”，即“对立面”的“统一”。他强调，这就是“逻各斯”。在这里，他还是在说，事物自身之中那种内在的“对

立”确保了它的自身存在。因为，只有有了这样的“阴阳”两面的“对立”，事物才会“阴阳兼具”而自足自立；同时，这两面又必然趋向“结合”。也只有如此，事物才具有其自身的“统一性”“自主性”和“整体性”。不过，与后世的思路不相一致的地方正在于，在海德格尔那里，显而易见，这样的“统一”是动态的，而不是“静态”的；这样的“斗争”并不是此一事物与别的事物之间的“斗争”，而是事物本身的“内在性”的表现。而且，更值得强调的是，“收拢”根本上意味着走向“圆足”。也就是只有事物本质上要“收拢”自身，在此一态势之中显现出自身的内在的“存在动力”，它们才能最终回到自身。

由此可见，“收拢”并不能完全等同于后世所谓的“统一”。它最终实现的是“结合”之中的“圆”，即自身的“圆足”；“收拢”只有呈现出这样的“圆”，才有其“自主”和“自足”的可能。“收拢”当然是要走向“循环”，经历三个阶段，并且逐渐过渡到对它的自身的“收”和“合”。而最终的如此的“结合”（*Zusammen-hang*），必然以趋向“圆满”为目标。所以，海德格尔特地引用赫拉克利特的残篇 103 之中的话强调“被收拢于其自身，相同者即是圆环的圆周之中的开始和结尾”[51]。

海德格尔的思想指向如此，他对赫拉克利特的译解也自然如此。因此，经历“三段论”的特定过程，“逻各斯”在他的译解之中，也就表现出与事物趋同的本质：既立足于“斗争”和“收拢”，同时又要不断出离此一“结合”，最终才能达到“结合”之“圆”之“足”。如此，我们便看到了与众不同的译解：事物走向自身，就这样在古希腊的哲人那里，展现出新的精彩；而且，还能让我们联系上儒家的“阴阳之道”。

在思想的“源初”，中西思想并不存在“存在论”上的根本性的区别。甚至可以说，每一个民族都对事物的存在、宇宙的源起以及世界的真相，具有自身的感悟知解和辩论。而在“终极”实在上，有关的哲思都可能采取同一个指向。如此，则所谓的“中国无哲学”的论断似乎可以休止了。因为，假若我们从“阴阳之道”也一样能够找到译解存在的方式，那么，任何思考都是脱不开“收拢”之“圆”的“三段论”的生成的。也正是由于这一原因，我们认为，“阴阳之道”也一样捕捉到了西方思想之中一再突出的“存在”的“奥秘”。不

能设想，一种文化已经找到了“真理”，而另一种只是徘徊在“道”上。如此对文化的分别和定位，势必将之摆在历史的不相同一的阶段，进而加以贬低或褒扬、排斥或认可。对思想的如此“哲学化”，本身就是一种“不思”。

海德格尔对柏拉图主义的批判显示出的就是，柏拉图突出“阳”或“明”的一面，而贬低或无视“阴”或“暗”的一面。[52]实际上，如此的思路也就是许多思想系统的一种既定或历史性的表现：踩踏一(些)方面，而突出甚或无限拔高另一(些)方面，最终显现的似乎便只有思想家自己的思想的合宜性。如此，事物本身的“源初”便无从说起，而且，另一(些)文化的思想资源优势以及由此而来的可资比较的力量，也就被丢进了历史的垃圾堆之中。这样的思想倾向，由海德格尔对赫拉克利特的译解观之，可以清楚地看到，真正观照事物本身的思想家，其作为必然是两面兼顾，而且是注重动态的。在这一意义上，启用“阴阳之道”，或能有效地对之加以疏解性的比较。

8.5.4 翻译的纵向性：海德格尔的译解与一般的翻译的差异

海氏之哲思译解，显而易见与一般的翻译截然不同。第一，他在“结语”的第一段特地强调，不能以“主体性”的思路去进行译解。这与一般所说的译者发挥主体性截然相反。海氏所突出的是，让语言本身说话，也就是让进入其中与之一体的事物本身说话。译解者首先聆听被译解者，并且在这一聆听过程当中传达出后者的存在之真。因而，译解者并不是一般所说的译者，而是被译解者，也就是语言本身。因而，在海德格尔的翻译哲学中，不管是译者，还是传译的对象，都与翻译研究领域之中目前对其的定位不相一致。

第二，在第二段之中，他再次强调，不能将诗中之歌吟，理解为“象征”“意象”和“符号”，而且，他特地点出不能用“表象”的方法去译解其中的事物。如此，他的思路突出的是，事物“不假外求”，“当下即是”，与孔夫子所说的“我欲仁，斯仁至矣”(《论语·里仁》)异曲同工。这一点，也可见出海德格尔的思想与时下的翻译研究的截然不同。这是因为，原文之中所说的是*Vorstellungen*(表象)。

第三，他所遵循的显然不是简洁明快的一般经济原则，而是词语的“生命化”的动态原则。以儒家的表述言之，也就是“阴阳”的“交合”。这样，他的译解可能只是存在论意义上事物的本质的译解，而不是别的什么。因此，他的译解与对别的文类的跨文化处理都不尽相同，甚至取向完全相反。

第四，最重要的是，海德格尔的翻译是思之译解，也就是倾尽心力的一种纵向的翻译。它立足于诗意的回应与开拓，将历史的追溯作为一种手段或渠道，试图把握到古往今来的诗哲所关注的“存在”问题，追求事物的源初和根本，进而让词语本身说话，道出的也就是“道说”的显现。如此的纵向追求，与现今流传的翻译观念之所以截然不同，首先是因为，它显示出强劲的精神追求，进而展露出空前的宗教般的庄严；其次，它不是为了某种技术性的操作。恰恰相反，在海德格尔那里，一切都是指向存在的。最后，这样的指向根本上宣告的是诗人向着精神世界不断开拓的情怀和勇气，而且，也愈发见出哲学家的那种舍弃，即打破“遗忘”和“以往”，直奔尚无“先例”可待查考、参照和模仿的一种境界。如此译解的纵向性，既有历史的深度，也有思想的厚度，同时也自然容有诗意的广阔。因此，有了海德格尔，我们也就有了一个模板，在仿效的同时，将横向性的翻译与纵向性的翻译结合起来，这也就有可能使翻译的研究达到阴阳的平衡和统一。与之相比，过去那种一味突出语言或言语的翻译，仅仅关注到了一个方面，而忽视或不及于另一个方面。若是我们还真的关注如何真正将翻译研究拉向正常的轨道，那么，海德格尔的努力也就是不能不认真对待的。

总之，海德格尔的译解，由于冲破了“表征”的种种束缚，因而历史性地道出了翻译的另一种指向。后文以几个例子对此加以说明。要说明的是，后文所举的例子，并不是来自海德格尔。这是因为，在我们看来，海德格尔的译解一般是以多层或多重的方式，反复申说原文的意旨或意致，而不一定依照所谓简洁明快的“原则”；在大多数情况下，他甚至将译解变为不无重复(*Wiederholung*)的玄想和申论。而按照现象学的基本方法，直觉性地直指事物本身，也一样是一种值得重视的方法。后者表现出来的，则一般可以认为属于“言简意赅”的表达。此外，既然海德格尔的“一以贯之”(《论语·里

仁》)的追求即为“存在”本身的“道说”，那么，其中必有既定的“方法”呈现出来，而此一方法也是“技术”方面的问题的形式化。如此说来，海氏对技术的“离弃”(*Verlassenheit*)也就有失偏颇了。有关例子试图对此有所阐明。

需要再次强调，这是一种补充或弥补。原因是，海德格尔力图通达事物本身，而其表达方式在不少地方是富繁而又近乎累赘的，因而，在理论化所必需的那种“阴阳交合”的意义上，势必需要“另一面”的参与，进而才可能有与之“共属一体”的倾向存在，双方由此可以达成一致和“接合”，并且在彼此的“斗争”之中“收拢”一处。

不过，我们还是先看一下，他对“表征”的批判，然后再就有关例子做出说明。

8.6 海德格尔对“represent”（再现/代表）的批判

8.6.1 海德格尔对 *Vorstellungen* 的批判

在此书收尾的“结语”之中，海德格尔作为总结，强调指出：

> 诸河流的本质并没有描画或呈现诗人的本质的“有意义的意思”。在其本质之中，诸河流即为符号，因为显现并且做成可耕种的。这些可以显现的符号即为诗人。诗人即为诸河流，成为一个本质上从出自诸河流之本质而大行其是。[53]

这里所说的“符号”决非一般意义上的以此代彼的东西，也就是媒介、中介之类其自身没有什么价值的东西。恰恰相反，海德格尔说的是，“河流”作为“符号”，仅仅是其自身的“符号”。换言之，他所说的“符号”，是仅止于自身的那种东西。如果可以，我们不妨如此说：与其自身相符合的那种“号”，呼号、呼叫，或者是呼喊；也就是完全与其自身同一的那种语言。如此解释，与海德格尔一贯坚持的让事物本身以其本身的面貌显现出来的立场是一致

的。只有如此显示，事物才能进入语言。

因此，在海德格尔看来，事物与语言的关系，当不是一般所说的“示义”，而是在于“显示”。这就是，事物之在场，是作为它自身的在场，而不是作为替代者的别的什么在场。有关词语一般解为“再现”“代表”，此书的英文译本即译解为 representation。[54]依海德格尔，这正是需要纠正的。所以，他强调：“这种诗需要我们的思和经验方式出现一种转化，这一转化关乎整体之中的存在。”[55]的确，只有使事物本身如是所是显现出来，对之的译解才是成功的。也就是，哲学思考与一般所说的翻译应该严守同一个方针，遵守同一个规则。这可能就是海德格尔在“结语”之中所能够给我们带来的最大的启示。海德格尔在别处也强调：

> 由于我们在言——明确地或不明确地——往往道说着“存在”(*ist*)，而存在(*Sein*)意味着在场状态，在场状态在现代又被解释为对象性和客观性，所以，作为表象的思和作为表达的言就必然导致一种对在自身中流动的“生命之流”的僵固化，由此导致一种对“生命之流”的扭曲。另一方面，此种对持有的东西的固定，尽管它扭曲生命，但对人类生命的保存和储藏来说确实是不可或缺的。作为这种以不同形式表达出来的意见的例证，我们援引尼采在《强力意志》(*Der zur Macht*)中的一段话就够了(第 715 条，1887—1888 年)：“语言不适用于表达‘生成’：持续地设定一个由持存物、事物等等(也即客体)组成的更笨拙的世界，这属于我们的不可取代的保存的需要。”[56]

反观目前在翻译研究领域大行其是的“再现/代表”(representation)就会发现，这一概念的确是大有问题的，尽管几乎每一部著作、每一篇论文所使用的都是这个术语，似乎它早已成为翻译的代名词。第一，依此一概念之所指，则一个事物必可“再一次”被另一个事物所“呈现”或曰“表现”，那么，后者也就可以成为前者的“代表”或曰“替代”。第二，如此的“代替”，实际上

造就的是一种“意义”的“转译”或曰“转移”，仿佛“意义”真的可以从一个语境向另一个转换，最后终于导致事物也发生变化。第三，实际上，这样的变化正好可能是真正的翻译所不能允许的。因为，事物不是要求它的实在不被干扰吗，为什么又要触及这一实在，力求它的变形，并且将此一变形视为必需！

无论如何，在此一过程当中，最重要的不是事物本身，而是意义、语言表达以及语境之类。似乎不如此，翻译就是不可能的。由此我们可以推出这样的思路：意义优先，一切依之；言语表达第一，因为词语的设计决定着意义或信息的传递。但是，似乎还没有人感觉到，这一思路是十分可怕的。因为，用海德格尔的话来说，如此的思路实际上导致了“存在的(被)遗忘”。

之所以如此说，是因为在如此的翻译研究的思路之中，显而易见，事物本身被忽略不计，焦点集中在意义的转化和传译上。假若如此的意义仅仅是事物的“效果”“结果”或曰“产物”，那么，以之来取代事物，也就是避开了最为根本的问题：事物本身的生成便被遮蔽于它的效果之中。这已经不仅是以效果代替成因，更重要的是如此的替代远远离开了事物之所以成为事物的基本要求。

由此可以推出，在目前的翻译研究之中，我们远离事物至少有两步之遥：第一，我们以作为事物的结果或曰效果的“意义”，试图取代事物本身；第二，再进一步，我们试图以如此的取代的“意义化”，也就是将符号意义化，并止步于此作为根本的追求，也就是对翻译本身加以取代。双重的取代，其结果是，翻译停留在近乎无限的或曰没有界限的符号唯意义是求的指代和转换上。在事物本身被丢在一边的同时，其存在样态根本没有进入思考的视域。

在此情况下，海德格尔的思想就可以显现出它空前的力量。这是因为，依其所论，事物之存在先有一切，而且，这里的“先于”并非形而上学意义上的那种抽象的“先验”或“超验”的“之先”或“前”，而是“在世之在”的一种表现。简而言之，如此的思路，将事物置于现世之中，而不是将之理想化或曰理念化为另一个“世界”。

8.6.2 海德格尔的译解的“减法”

另一方面，海德格尔的译解与一般的翻译存在着巨大的差别，甚至可以说，二者完全是背道而驰、恰相反动的。比如，同样是传译亚里士多德，其英文研究者和译者格鲁伯就认为，亚里士多德的《诗学》的魅力就在于“表达的纯朴”以及“直指事物之根”[57]。因而，传译之时，也就需要突出单纯并且直奔主题，而无需添加修饰。此一“清水出芙蓉，天然去雕饰”的追求，一般说来，的确可以确保事物以其本来面目呈现出自身。因为，只有打破了无谓的修饰甚或包装，事物之美的魅力，才可能是可以见到的，没有扭曲的。而处于自身应该处于的姿态的事物，如此也就“来到了语言”，实现了与后者的一体。如此对事物的“命名”，进而确保了事物与解读者的沟通，也就确保了事物的延续性在解读者那里得到呈现，真正使语言成为事物的另一种样貌。

这一方法，实际上是一种“减法”或曰负的方法，即以否定的态度对待应该清除的东西，换言之，即不去解释，不用额外的手段“稀释”，而是让词语自身“裸露”出它们的“真意”。以下是依此一思路举出的例子：

例 1. A poem should not mean

But be. —Archibald MacLeish(1892—1982),“Ars Poetica”

译文 1. 诗不应隐有所指/应当直接就是。(赵毅衡译)[58]

译文 2. 一首诗不应该说明什么/而是为了存在。(汤永宽译)[59]

译文 3. 无伤意及旨/诗当如本是。(舶良指玄译)[60]

译文 4. 一首诗不应该象征/它就是。(张祈译)[61]

译文 5. 一首诗应无它意/只是自己。(佚名译)[62]

译文 6. 诗须无指/唯在。(佚名译)[63]

译文 7. 诗应该不是意味着什么，/而是本该如此。(佚名译)[64]

译文 8. 诗当不及义/而自存。(佚名译)[65]

译文 9. 诗不应表意/而是。(蔡新乐译)

在这一例中,诸多译文因为修饰过重或解释太过,而使诗之为诗的那词语本身讲话的力量无法张扬,而只能是不无笨拙地通过一种类似的格调弹奏起对诗意的偏离。

例 2. 黎明即起,洒扫庭除,要内外整洁。(《朱子家训》)[66]

译文 1. Rise up by dawn's early light;

Clean up, put everything right;

Keep the home eidy and clean. (张香桐译)[67]

译文 2. Rise just at dawn, clear the courtyard, and must be tidy within and without. (蔡新乐译)

对比的话,就会发现,尽管译文 1 用了诗体形式,而且押韵,但是,雕饰似乎过重,因而,并没有能显现词句格言的"诗意"。

例 3. Shall I compare thee to a summer's day?

Thou art more lovely and temperate.

译文 1. 能否把你比作夏日璀璨?/你却比炎夏更可爱温存。(孙梁译)[68]

译文 2. 我来把你比作夏天吗?/你要更为可爱,更为温和。(李霁野译)[69]

译文 3. 可要我把你比作初夏的晴辉?/你却焕耀得更可爱,也更温婉。(孙大雨译)[70]

译文 4. 我怎样能把你比做夏天?/你比它更可爱也更温和。(戴镏龄译)[71]

译文 5. 我怎么能把你来比作夏天?/你不独比它可爱也比它温婉。(梁宗岱译)[72]

译文6. 能不能让我来把你比作夏日？/你可是更加可爱，更加温婉。(屠岸译)[73]

译文7. 试问，或可将君比夏日？/君更温婉多丽质。(辜正坤译)[74]

译文8. 我或许可将你比成春季？/但你比春日更可爱也更温和。(辜正坤译)[75]

此为莎士比亚《十四行诗集》之中的第18首之中的名句。译文1之中的“夏日璀璨”后二字近乎多余，“炎夏”之“炎”强硬添加修饰词，反倒败坏了诗意：夏日的“温婉”绝不是“赤日炎炎似火烧”(《水浒传》第十六回)的境地。因而，只有剥去伪饰，才能始见真相，事物才可得到显现。这里并不存在刻意，因为意作为心意，是不需要雕饰甚至修饰的，伪饰更是要不得的。在语言的居所，事物作为一种存在者之所以能够得到“命名”，其原因就在于，它们已经如其所是得以显现。如此获得新生的存在者，站立在我们面前，早已将语言视为家园，进而提示我们那里也有我们自己的家园，因为，与我们同一的存在者就已经在那里，在其中安家，就已经先在地昭示我们，如何回到这样的家。

如此，翻译本身也就不单单是目前翻译研究领域所强调和突出的那种言语表达或词句的排列组合，相反，那是一种家园的求索，是存在论意义上的生存的探秘，更是一种思想建树：有了这样诗意的创造，一切都已包含其中、囊括在内了。因而，翻译也就不再是或不只是一种言语的操练或曰实务性的处理，而首先应该是一种关乎生死的事情：既与诗是相通的，便也与思是互持的。

因此，翻译既不是要“再现”出原文的“意义”，也不是要复制出原文的形式或者加以转译，而是要在根本上找到一种方法，使事物如其所是显现出来，使事物在新的言语形态之中重新走向生命的存在，获取生机与活力。这，才是翻译的基本要求和取向。

依此而论，如果说，海德格尔的译解是通过使词语讲话而显现其“存

在”,也就是事物的本质的话,那么,一般翻译所遵循的经济原则,最终要达到的也一样是向事物本身的回复。换言之,二者尽管方法不同、取舍有别,但是,最终的指向是一致的。而这正意味着,海德格尔可能已经为我们开出了一条翻译研究领域目前尚未注意的路子:“现—象”之路,让事物本身站立起来,显现在我们面前。如此,面对真正应该追求的,所谓的“再现”原文的“意义”之类的说教,实质上已经没有多少说服力了。

由此可见,如果承认海德格尔的译解注重的是“圆足”或“圆满”,因而,反复申说甚或不断重复也就是他的一种倾向,那么,这里举例讨论的“一般的”翻译则是关注如何直觉地捕捉到事物之真,也就是如何克服个别词语的障碍,直接使事物如其所是得以呈现。额外添加的,被视为多余的;而人为的修饰和叠加,更是需要极力回避的。如此的经济原则,如果它能突出事物本身,或者说可以使事物来到语言,那么,作为一种原则,它所形成的方法就是不可否认的。

同样的,海德格尔既然“一以贯之”(《论语·里仁》)地追求让词语说话,也就是同时让事物如其所是显现出来,那么,它也就一定会含有原则性的追求。如此,则方法也就在其中了。因而加以总结是十分必要的。但我们在这里的讨论,或许也只是起步之时的一种点缀而已。

8.7 小结:来到语言与返璞归真

事物“来到语言”,成为一种“现象”,它什么也不会再现,什么也不代表,相反,它首先必须是其自身,回复的也是其自身。在这一意义上,还不如说,我们应该直接走向事物,而不是“再现”或“代表”,也不是使如此的“再现”和“代表”成为可能的那种言语表达及其意义等等。实际上,我们说的是,第一,我们为什么要避开最为关键的,而走向次要的?第二,我们又为什么仍然坚持一条道路,唯一的才是正确的,也就是,翻译一定就是“再现”原文意义?

实际上，或许我们过于“文化”的追求将本来复杂的简单化，同时又将怎样的简单化变成了复杂。比如，我们通常总是在说，“某某字的意思是什么什么”。比如，“语言”就可界定为“一套沟通以及符号、表达方式与处理规则”。在这里，大约可以提取出三个主要因素：一是“字”，二是“字义”或曰“意义”，三为“意义之所指”。其中根本见不到事物的影子。或者也可认为，自现代的所谓的“语言转向”以来，一切都已经“语言化”了。那么，实际上，这一将事物驱逐出视域的做派，早就有它的表现。因为，似乎自人们开始讨论“翻译”甚或提及它的时候，最为重要的就是“意义”的“再现”了。因而，我们几乎不用列举例证来做具体的说明。但是，如此的观念实则是将世界语言化，也就是将活泼泼的、有生命的事物推向了一种抽象，进而试图通过这样的抽象为其提纯，并且将之归入那个唯一的系统——逻各斯的言说之中。也就是说，在如此“意义之再现”的背后，我们应该能看出一种直接威胁我们的研究对象的历史性的力量。

若是回到正常，实际上，亚里士多德的英文译者和研究者的有关论点可为我们提供一种新的视角。他强调，“表达的质朴”以及“直接点出事物的根本”，即为亚氏《诗学》的魅力所在。这也是与海德格尔的理论指向一致的。我们现在常说的“直奔主题”，就是要摆脱过分文饰，或曰矫揉造作，实则即为回归事物本身，或直面事物。如果做到了这一点，在表达上则一定能“返璞归真”（《战国策·齐策》），也就是实现论者所说的“表达的质朴”。不掺杂其他，尽可能抑制译者本身的思想活动的介入，甚至不去理会或过多关注事物之外的因素，比如“词语”“意义”及其“指涉”等等，如此采取一种“负的方法”，亦即不断削减堆积在事物之上的种种负载，直指事物本身才是可能的。

若加以对比，我们就会发现，海德格尔在译解希腊之时是在让词语说话，因而，他用的是“加法”，即以“存在”为核心让每一个字都围绕着它说话；依此，词语本身以一种有头有尾的行为扩展开来，形成一种对事件的描述。而我们在进行翻译之时一般所遵守的经济原则，则要求我们尽可能减去或剪去不应有的枝叶和繁琐，简洁明了地在目的语之中让事物本身讲话。因而，我们所运用的一般是一种“减法”。不过，应该强调的是，不管什么方法，

最终追求的都是如何使事物如其所是显现出来。也就是说，海德格尔的现象学翻译哲学，理应成为翻译的基本原则：让事物站立起来。

注释

(1) 引自海德格尔著、孙周兴译：《在通向语言的途中》(修订译本)，第 239 页，北京：商务印书馆，2004 年。

(2) Martin Heidegger 著，*Unterwegs zur Sprache*(第 9 版)，第 201 页，Pfullingen：Neske，1990 年；收入 Martin Heidegger 著，*Gesamtausgabe*，第 12 卷，第 230 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1985 年。

(3) Martin Heidegger 著，P. D. Hertz 英译，*On the Way to Language*，第 112 页，New York：Harper & Row，1982 年。

(4) 详见 Martin Heidegger 著，*Identitat und Differenz*(《同一与差异》)，*Gesamtausgabe*，第 11 卷，Pfullingen：Gunther Neske，1957 年；引自马丁·海德格尔著，孙周兴译：《形而上学的存在—圣神—逻辑性机制》，收入刘小枫编，孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第 25—42 页，引文见第 31 页，北京：华夏出版社，2002 年。

(5) Jean Coates Cleary，"Frank Kermode"，in Irena R. Makaryk(ed.)，*Encyclopedia of Literary Theory and Criticism：Approaches，Scholars and Terms*，Toronto：University of Toronto Press，2000：386—388.

(6) Heidegger，*Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*，*Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 203—206 页，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1995 年。

(7)(8)(9) 马克·弗罗芒—默里斯著，冯尚译，李峻校：《海德格尔诗学》，第 80、81、130 页，上海：上海译文出版社，2005 年。

(10)(11) 引自彼得·黑尔特林著，陈敏译：《荷尔德林传：精神导师和精神病人》，第 137、120 页，南京：江苏人民出版社，2009 年。

(12) 详见 Heidegger 著，*Erläuterungen zu Hölderlin's Dichtung*，*Gesamtausgabe*，第 4 卷，第 182—183 页，Frankfurt am Main：Vittorio

Klostermann,1981 年;译文引自冯尚译:《海德格尔诗学》,第 80—81 页。孙周兴的译文是:“诗歌可以意指一般而言的诗歌,适合于世界文学中全部诗歌的诗歌概念。但是,‘诗歌’也可以意味着那种别具一格的诗歌,其标志是,只有它命运性地与我们相关涉,因为它诗意地表达出我们本身,诗意地表达出我们处身于其中的命运——无论我们是否知晓这种命运,无论我们是否作好了准备去顺应这种命运。”引自马丁·海德格尔著,孙周兴译:《荷尔德林诗的阐释》,第 228 页,北京:商务印书馆,2004 年。

(13) 论者指出:“海德格尔强调指出,他决不回答艺术之‘谜’;他不打算说它是什么。某种意义上讲,他也是在外部的。”引自马克·弗莱芒—默里斯著,冯尚译,李峻校:《海德格尔诗学》,第 160 页,上海:上海译文出版社,2005 年。

(14) Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*,第 53 卷,第 203—204 页。

(15) 详见张祥龙撰:《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性——对一份新发表文献的分析》,载《中国社会科学》,2005 年第 2 期,第 69—83 页;收入张祥龙著:《思想避难:全球化中的中国古代哲理》,第 314—340 页,北京:北京大学出版社,2007 年。

(16)(17)(18) 牟宗三著:《周易哲学演讲录》,第 28、55、56 页,上海:华东师范大学出版社,2004 年。

(19) Heidegger, *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*, *Gesamtausgabe*,第 53 卷,第 204 页。

(20)(21)(22) 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》(下)(李学勤主编《十三经注疏》六),第 1448 页,北京:北京大学出版社,1999 年。

(23) 朱熹著:《四书章句集注》,第 32—33 页,北京:中华书局,1983 年。

(24) 雅各布森在其名文《翻译的语言学方面》一文之中,将翻译分为“语内翻译”“语际翻译”以及“符际翻译”,并且将第二类规定为 translation proper. Jakobsen,“On Linguistic Aspects of Translation”,收入 R. A. Brower 编, *On Translation*,第 232—239 页,Cambridge, MA: Harvard University Press, 1959 年;Lawrence Venuti 编, *The Translation Studies Reader*,第 113—118 页,

London & New York：Routledge，2000 年。在我们见到的译文中，一个没有将 proper 译出（见陈永国译：《翻译的语言方面》，收入陈永国主编：《翻译与后现代》，第 142 页，北京：中国人民大学出版社，2005 年），另一个则译为“真正的翻译”（见江帆译：《论翻译的语言学问题》，收入谢天振主编：《当代国外翻译理论》，第 7 页，天津：南开大学出版社，2008 年），但是，可以见到学界有人将之理解为“本体”。我们认为，这是不妥当的。因为，雅各布森并没有从哲学的角度展开论述，而是开宗明义讲“语言学”方面的问题。而且，“本体”若用的是中国哲学的术语，那是不相对应的。因为，那属于另外一种文化思想系统，或不是雅各布森所熟悉的。而且，此词在汉语之中，如果解为“事物本身”，如阮籍《乐论》之中的“八音有本体，五音有自然”，或“事物的原样或自身”，如《北史·魏彭城王勰传》“帝曰：‘虽琱琢一字，犹是玉之本体’”，抑或“根本”，如李广田《论怎样打开一条生路》“这段话真是简单扼要，说出了今天的文学的本体问题”，则似有相近之意。但是，这毕竟不是汉语之中的词语，因而也就不能以一种文化观念来取代另一种系统之中的东西。因而，我们认为将之解为“本体”，可能是因为 ontology 一词一向被译为“本体论”，二者趋同，只是多加了一个“论”字。但是，若是依照海德格尔的意思，此词应译为“存在论”或“存在学”，那么，ontology 便可能并不具有“本体”“本源”之类的意味了。

(25) 左丘明传，杜预注，孔颖达正义：《春秋左传正义》(中)(李学勤主编，《十三经注疏》之七)，北京：北京大学出版社，1999 年。

(26) 牟宗三指出：“《左传·成公十三年》所引刘康公‘民受天地之中以生，所谓命也’，是述中国思想史的名句。”见牟宗三著：《中国哲学的特质》，第 24 页，上海：上海古籍出版社，1997 年。

(27)牟宗三著：《周易哲学演讲录》，第 52 页。

(28) Heidegger，*Sein und Zeit*，第 12 页，Tübingen：Max Niemeyer Verlag，1979 年。

(29) Martin Heidegger 著，John Macquariie 与 Edward Robison 英译，*Being and Time*，第 32 页，Oxford：Blackwell，2001 年。

(30) Martin Heidegger 著，Joan Stambaugh 英译，*Being and Time*，第 10

页，New York：State University of New York Press，1996 年。

(31) 马丁·海德格尔著，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，陈嘉映修订：《存在与时间》(修订译本)，第 14 页，北京：生活·读书·新知三联书店，2000 年。

(32)(33) 张祥龙著：《海德格尔传》，第 152、153 页，石家庄：河北人民出版社，1998 年。我们这里对"三"所做的"探究"，只是一种"自然"的推论。按照海德格尔的理解，海氏之"三"的哲学意义是十分重要的。德国学者莱曼在解释海德格尔的"同等原始性"(*Gleichursprunglichkeit*)时特地指出："[它]……令人想起奥古斯丁的存在、认识、意志(*esse*，*nosse*，velle)的三合一。这三个组成部分只有在一种'三者共生的自行渗透程序'的统一性中才'达到统一'[参看贝林格(R. Berlinger)，*Augustines dialogische Metaphysik*《奥古斯丁的对话形而上学》，Frankfurt am Main，1962 年，第 173 页]。诸本质环节的三合一的统一性原则本身就是'这种'统一性。倘若人们想把三个环节的统一设定为自为的实在的，那么，这种统一性就会化为人格的统一性；这三个环节也没有会聚到人格的统一性之中，而是作为活生生的结构环节而源出于这种统一性。精神、爱与认识的交融并没有消除差异：'不可分割却又截然分清，谁能明见此点'(《忏悔录》，同前，卷十三，第十一章)。进一步看(参见贝林格，同上，第 171—184 页。参看《存在与时间》，同前，第 131 页)：'但原始的东西的非派生性并不排除对原始东西具有组建作用的存在性质的多样性。如果这些性质是显现出来的，它们在生存论上就是同等原始的。组建环节的同等原始性现象在存在论上常遭忽视；这是因为人们在方法上未经管束：事无巨细，总倾向于用一个简单的"元根据"来指明其渊源'。(也可参看同上，第 334 页：'存在在机制的原始整体性与某种终极的建设因素的简单性和唯一性不相涵盖。')在时间性的绽出状态的统一性中，同等原始性达到了一个第一性的极点；《演讲与论文集》中的自发地统一起来的'四重整体'(*Geviert*)的纯一性表明，哪怕是后期的海德格尔，有没有忘记这个早期的基本观念。——或许还应提一下，'同等原始性'原则在舍勒那里起着某种作用，但也是在经院哲学的超验学说的可转变性中具有某种重要意义。两者处于一种与奥古斯丁的对话中。连胡塞尔也使用这个概念。"引自莱曼著，孙周兴译：《基督教的历史经验与早期海德格

尔的存在论问题》,收入刘小枫编,孙周兴等译,《海德格尔与有限性思想》,第43—77页,第76页注释101。

(34) 吴寿彭的译文就是"求知是人类的本性"。见亚里士多德著,吴寿彭译:《形而上学》,第1页,北京:商务印书馆,1959年。苗力田的译文则是"求知是所有人的本性"。引自亚里士多德著,苗力田译:《形而上学》,第1页,北京:中国人民大学出版社,2003年。我们看到的另一个译文是"所有人在本性上都愿求知"。引自亚里士多德著,李真译:《形而上学》,第15页,上海:上海人民出版社,2005年。

(35) 引自T. Kisiel著,*The Genesis of Heidegger's Being and Time*,第239页,Berkeley:University of California Press,1993年。

(36) 译文引自张祥龙:《海德格尔传》,第112页。

(37) 日本思想家中村元(1912—1999)认为,"中国人常有以圆来表现完整的东西的倾向。例如说,圣人之心是圆的。汉译佛教经典时,源语本是'完整的''无缺的'这种抽象意味,中国人皆译为'圆满'。'一切具备'(*sampad*)也译为'圆满'。一切诸法,即一切事物的真实本性,玄奘三藏及属于其系统的学者译为'圆的实性',圆字全属附加的。"引自中村元著,徐复观译:《中国人的思维方法》,见中村元、荻原朔太郎著作:《中国人的思维方法 诗的原理》,第1—192页,引文见第72—73页,北京:九州出版社,2014年。假若他能看到钱钟书有关"圆"的论述(比如,钱钟书《谈艺录》之中的"说圆"一篇,见此书第277—290页,北京:生活·读书·新知三联书店,2010年),那么,他或许会承认,中国人对"圆"的痴情由来已久。否则,《周易·系辞上》之中所说的"蓍之德,圆而神"似乎也就无从索解了! 实际上,自从《易经》出现,太极图本身就昭示着自然之圆,在所有的存在者那里的必然存在。由此可知,这位思想家对中国哲学的研究自有其"一间未达"(扬雄《法言·问神》)之处。另一方面,假若对事物的译解不能达到"圆实"之态,似乎也就不能说"圆"或"圆满"。尽管其中不乏佛家的意味,但是,国人自古一定拥有类似的观念存在。否则,春夏秋冬的自然"循环"本身岂不成了虚设之物? 如此,译解之"圆足"可能会成为不刊之论。参见钱钟书:《管锥编》(第一册),第169—172页,北京:中华书局,

1986 年。

(38) 采自 http://www. heraclitusfragments. com/files/g. html,2015 年 3 月 21 日采集。

(39) 引自黄孝朋撰:《赫拉克利特残篇译注》,第 10 页,此处残篇的编号为 46,东北师范大学硕士论文,2011 年。

(40) 佚名著:《赫拉克利特哲学思想》,第 26 页,北京:商务印书馆,1962 年。采自 http://pan. baidu. com/share/link? shareid = 574391592&uk = 4196703994,2015 年 3 月 21 日采集。网上材料因为版权的缘故,未能给出版权页,因而,作者之名不得而知,只好有待时日继续查找。特此说明,并向作者致歉。

(41) 见张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订第 3 版),第 55 页,北京:中国人民大学出版社,2011 年。

(46)(50) 张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订版),第 55、56—57 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年。

(42)(45) Martin Heidegger 著,Gregory Fried 与 Richard Polt 英译,*An Introduction to Metaphysics*,第 140 页注释 36,第 139—140 页,New Haven and London:Yale University Press,2000 年。

(43)采自 http://www. heraclitusfragments. com/files/g. html,2015 年 3 月 21 日采集。

(44) Martin Heidegger 著,*Einfüherung in Die Metaphysik*, *Gesemtausgabe*,第 40 卷,第 140 页,Frabkfurt am Main:Vittorio Klostermann,1983 年。

(47)(49)马丁·海德格尔著,熊伟、王庆节译:《形而上学导论》,第 132 页,北京:商务印书馆,1996 年。

(48) 见 Michael Inwood,*A Heidegger Dictionary*,第 7 页,Oxford:Blackwell Publishers Ltd. ,1999 年。

(51) 详见 Heidegger 著,*Einfüherung in Die Metaphysik*,*Gesemtausgabe*,第 40 卷,第 100 页。熊伟、王庆节的相应译文为:“在圆周上,起点和终点是同

一的，集中在自身中。”见《形而上学导论》，第 132 页。

(52) 论者指出，“柏拉图错在将真理同化为光。我们丢掉了隐蔽的观念，因而也就丢掉了 *a-lētheia* 的否定性力量：光是常在的——从来没有被开启或关闭——进而向任何要看的人揭示出一切。我们丢掉了敞开者的观念，而这一定持续于我们对存在者的解蔽的整个过程之中：某种单一的光既不能说明敞开者的敞开，也不能说明特殊的实体的解蔽(《哲学文献：从本有而来》，第 339 页)”。引自 Michael Inwood 著，*A Heidegger Dictionary*，第 13 页，Oxford：Blackwell Publishers Ltd.，1999 年。

(53)(55) Heidegger，*Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*，*Gesamtausgabe*，第 53 卷，第 204 页。

(54) Martin Heidegger 著，William McNeill 与 Julia Davis 英译，*Hölderlin's Hymn "The Ister"*，第 166 页。

(56) 此文收入 *Phanomenonologie und Theologie*(《现象学与神学》)，Frankfurt am Main：Vittorio Klostermann，1970 年；引自海德格尔著，孙周兴译：《〈今日神学中一种非客观化的思与言问题〉的神学谈话中主要观点的若干提示》，收入刘小枫编，孙周兴等译：《海德格尔与有限性思想》，第 16—24 页，引文见第 18 页。

(57) G. M. A. Grube，“Introduction”，见 Grube 译著，*On Poetry and Style*，第 xxvi 页，Indianapolis/Cambridge：Hackett Publishing Company，1989 年。

(58)(60) 引自 http://www.shigeku.org/shiku/ws/wg/mcleash.htm，2015 年 2 月 24 日采集。

(59) 引自 http://bbs.tianya.cn/post-poem-45894-1.shtml，2015 年 2 月 24 日采集。

(61) 引自 http://blog.sina.com.cn/s/blog_48e761220106d5kf.html，2015 年 2 月 24 日采集。

(62)(63)(64) 引自 http://www.jintian.net/today/html/93/t-2393.html，2015 年 2 月 24 日采集。

(65) 引自 http://yujieyanbiao. blog. hexun. com/27229035_d. html，2015年2月24日采集。

(66)《朱子家训》亦称《朱柏庐治家格言》，简称《治家格言》。作者朱用纯(1627—1698)，字致一，自号柏庐(昆山现有柏庐小学)，江苏省昆山县人。

(67) Hsiang-Tung Chang 英译，*Master Chu's Homilies for Families*，第13页，上海：上海人民出版社，1993年。

(68) 孙梁编选：《英美名诗一百首》，第45页，北京：中国对外翻译出版公司，1987年。

(69) 李霁野：《妙意曲：英国抒情诗二百首》，第61页，成都：四川人民出版社，1984年。

(70) 孙大雨译：《英诗选译集》，第121页，上海：上海外语教育出版社，1999年。

(71)(72)(73)(74)(75) 见辜正坤主编：《世界名诗鉴赏词典》，第905—906页，北京：北京大学出版社，1990年。

9

结论

9.1 “元翻译”与海德格尔对哲学的解构

如果说，海德格尔的“解构”（*Destruktion*，*Zersstörung*，*Abbau*）指的是对形而上学的“拆解”或“拆构”，那么，它的特定的指向就是如何走向事物本身，也就是如何让词语“道说”存在，亦即让词语说话。这样，“传统”的一切便都是需要“扬弃”的。走出新的道路要求的是如何走出。

让词语说话，并非让所有的词语说话，而是让能够显现“存在”力量甚至加以代表的词语说话。这样，我们依此对海德格尔的翻译哲学的解说，其重心之一便是，如何使有观念的词语“说话”，用他的话来说，也就是“显示”，或者更准确地说，使事物以其自身的面貌使其自身显现出来。如此对事物的翻译，实际上是以突出事物之生命为追求的，因而，任何译解都需如此奠基，或都要唯生命力是否显现、是否强劲、又能否持续下去为尺度来衡量相关的活动。因此，可以将这一维度上的翻译称为“元翻译”：所有形态和形式的翻译，必然依之作为起点和参照的翻译。换言之，假若离开了它，便是不可想象的；没有它作为参照，翻译也就无所谓进入在场，因为生命力不在那里。

因此，翻译研究的走向，似乎首先要回到这样的焦点上来，才能说明它自身找到了出发点。这便是，考察什么才是具有生命力的翻译。在此一元理论层面上展开的可能探讨，还要与对翻译的历史性的研究结合起来。因为，这样才可能找到种种证据来说明具有生命力的历史性何在。

而单单就翻译之具有生命力而言，我们无论如何也不能忘记，海德格尔通过对荷尔德林的赞美诗《伊斯特》的译解所告诫我们的，河流的本质就在于其特定的“旅程化”，也就是“流动”或曰“游走”之态。按照本书所不断强调的，这样的动态实质上表现为“动静”的结合，“阴阳”的交互。不论是海德格尔的“旅程化”，或“旅程化的处所性和处所性的旅程化”，还是他宣解之中所突出的河流的“倒流”，乃至赞美诗之中荷尔德林对“明”的礼赞，在在都说明了只有回到“阴阳之道”的道路上，我们的翻译才可能达成真正的“具有生

命力”。

如此，则译解之“回还”便成为海德格尔的“回家之旅”的另一种方式，即事物需要回归自身，我们作为译解者才能使之如其所是，显现出其自身。也就是，译解者需要顺应的是事物本身，而不是相反。而这样的“回家”，如海德格尔所说，即表现为“存在不在家之中的变易在家”，因而，我们又再一次回到了“阴阳之道”的那种态势。只有在其“生成”之中，只有在不断通过“异域”展开的“旅程化”之中，亦即为只有在近乎不断的甚或永恒的“在路上”，存在者以及译解本身才有其“回家”的可能。

也就是说，这一“旅程”时时都需要“葆有日月在心中”，时时处处将“阴阳之合之互动”保持在自身之中，形成强大的驱动力。如此才能使译解在如此的“源初”之中，并且以此为“源初”走回自身。

我们将这样的“翻译之旅”，或曰“译异之途”分为三个阶段，并且强调，只有走过了这样一条路线，真正的生命力才可能展现出来，也就是事物才可能回到自身。海德格尔著述之中，不乏这方面的例子。而这些例子告诉我们的是，在看似不自然甚或牵强的译文之中，海德格尔所要揭示的，就是那种“源初”及其在存在者那里的“葆有”、保持和回还。如此，哲学或许已经向叙事学滑动，而最终会发现，形而上学的僵硬的样态在如此的态势下会引发世人的质疑。这是因为，假若所有的事物都走向同一个“源初”并且也只有依此一“源初”显现自身，那么，只要她/他/它们的“心中”已经“葆有”了这样的“源初”，是不是就无需再去寻觅新的“源初”，而且，世间也根本不会存在另外一些(种)“同样”或“异样”的“源初”？

因而，若依海德格尔所说，事物在其旅途的出发点上，其本身就已经拥有或融有“异域”，那么，除非不能“自明”，才需要“复明”甚至是“发明”。可是，假若那种“明”，那种“日月同辉”早就牢牢地树立于“心中”，而且已经融化在人的血液之中，成为人不可或缺的“骨骼”和“血肉”的话，又何假外求，且何须外求？

不论怎样，海德格尔对荷尔德林的诗意的译解和描述，最终的确可以让人深思，而且有关思考也的确能够让人联想到形而上学的确已经由于它偏

重一面同时舍弃另一面，或突出一维而忽视另一维的取向，如海德格尔对柏拉图主义的批判之中所揭示出的，已经不再能揭示出事物的本质。而使河流的本质得以自行解蔽的荷尔德林，则以其诗人之诗做到了这一点。

不过，由海德格尔对荷尔德林的译解所引出的另一个问题，如上文所说，就是如果“存在”本身，就事物中的显现而论，可以用“旅程化”“回家”之类的语词来描述，那么，我们是不是已经不一定需要再固执于“存在”一类的用语？而且，再进一步的问题是，甚至连“旅程化”以及“回家”之类的表达，也不一定是时时处处都需要的，都必须使用的。这样，海德格尔在彻底否定形而上学的同时，是否已经在强调，哲学本身也同样是“思”的羡余，即本来“天下本无事”的某种表现？

而依照众多研究者的思考，似乎对“天下本无事”之中的“无”，海德格尔是极其有兴趣的。但是，若是这样，“无”之本初，似乎已经远离了他。至少是丢掉了一切成为一切的可能。尽管如此，我们还是要承认，海德格尔对我们的贡献：在一种可以走进“日常”的翻译途径之中，他让我们联系上了追求自然的人生及其文雅之道的孔夫子。

9.2　“圣贤”关乎我们的体悟以及荷尔德林的卓尔不凡

在“阴阳之道”视角审视之下，海德格尔的思路显现出与儒家思想倾向高度的一致。这说明，我们的翻译研究完全有理由依此为样板，继续进行探索，这势必造就另一种翻译理论：具有中华文化倾向性的，也就是能够显现出海德格尔特色的哲学理论。

本书最后的总结，也就是对此的再次“确认”。

荷尔德林向其“圣贤”学习，也就是仿照其应该讨教的先贤之作为，迎而顺之，有以进之，最终写出了指引未来的“赞美诗”，亦即为赞美人类之“神”之“圣”的真正的“诗”。此一“作”，可谓“感天动地”，因而别具一格而出乎其类拔乎其萃[1]，完全超越了特定的时代。由此可见，以儒家思想宣解《伊斯

特》之"谜",或许并不是不可能的。毋宁说,如此疏解反倒更容易让人体会到那种"作"的"无中生有"及其"万事开头"。

而且,实际上,一旦我们启用汉语的某些基本表达方式,比如,心思、领悟以及体会等等,儒家的悲天悯人、以意逆志等基本的伦理沟通要求,已经不可避免地进入我们的言说之中。甚至可以说,假若没有有关的言说方式,我们对荷尔德林以及海德格尔的解说,几乎是不可能的,更遑论对之的思考与求知。

在中华文化三大思想系统之中,或许唯有那种可以帮助我们言说的"圣贤话语",才是我们的理解的旨归。但是,可惜的是,长期以来,我们已经将之丢在了历史的尘埃之中。如此,本来要走向生活世界、进入"日常"的海德格尔变得艰难起来,而且,我们也随之深入"超常"的"抽象"以及"逻辑的技术",在"机心"[(2)]引领下日渐远离质朴而又单纯的"原初"——"逝者如斯夫"。

人生的理想状态,那种近乎纯粹的动态,不是道家的遗传,也不可能是释家的赠予。或许只有在儒家,在其浓厚的人文关怀之中,在其入世而又亲世的思路之中,我们才能发现已经遗失但仍可失而复得的力量。因而,我们也有可能要复归"原初"。只不过,那是在"旅程化"之中对"学"的领悟和宣解。有必要从孔夫子开始,回到一个正常的起点。那个起点是"不如学也"[(3)]——这也就是"不如译也"。但"不如译",有可能成为"不如意"吗?

9.3 海德格尔的翻译哲学的重要性

海德格尔的翻译哲学思想之所以重要,主要是因为,他所倡导的"回到事物本身",也是在突出翻译和翻译研究本身的"归路"何在。如论者所说:

> 因为海德格尔将"有意义的"东西的决定,建立在解蔽的可能性基础之上(而不是相反,如利科所为);同时显示,只有通过其协

调的行为[态度],及其与存在的声称的切近性,翻译,也就是,语内以及语际翻译,才能解蔽文本的意义;他,确定翻译的任务致力于作为真理的斗争。真理亦即为遮蔽—解蔽的庇护化/居所。[4]

作为人文主义的追求,人走向“真理”应是确定不移的“正道”。如此,则海德格尔指出了这样的道理,并且以其诸多鲜活的例证说明了该如何进行翻译以及怎样把翻译活动之发生与翻译研究之真思合二为一。亦如论者所说,我们的翻译研究始终还处于“存在之被遗忘”的状态,也就是未及思之翻译本身的存在的状态:

> 不过,动词 to be 的语法与最为基本的专门表达方式之间的这种跨越,并不是偶然的。毋宁说,由于它的显而易见,“存在”与“时间”之间的相互依存,始终是后撤的,因而也是在最为基本的哲学专门术语和概念等表达方式之中“未说的”。作为结果,意图使“存在”与“时间”的相互性再具问题价值的尝试——将势头从存在之遗忘转向对它的再收集[回想]的可能性——预设出一种“语内”翻译。[5]

因而,我们需要的首先是改变思路或曰思维方式,第一,改变存在之(被)遗忘的姿态,回到正常、日常的生活,这就是翻译。第二,“存在”总是“未说的”,因而,需要不断地“说”。第三,“说”本身即是生活,亦即为翻译。

如此,我们便极有必要修正基本观念。就优先性而论,需要将语内翻译置于语际翻译之上,这是因为,一,使“存在”来到“语言”,进而加以再思。这首先必然将过去的思考(先行者)与已经现身在场的思考对立起来,并且通过这样的对立展开新的思(new thinking)。此一“对立的决断”,即翻译的“决断”。二,承担起向着这一历史的冲突的考验的“跃入”。在这里,有哲学的诞生居留。之所以要“跳跃”(leap),是因为,此前的一切业已过去,必有新的选择出现,才能承担使命。而新的选择一定是“越位之思”,因而,要“超

越以往”。三，如此之思，针对的只是而且也只有一个单一的词：“存在”。这就是语内翻译乃至一切翻译的真正对象。既然语内翻译已经预先确定了它的对象，那么，别的形式的翻译也就要依之确定自己的位置。

而这意味着，我们还需要重新为翻译定位，它并不是过去人们所讲的那种“语言翻译”，而且，首先不属于“表达”层面上的那一种。相反，思想翻译(thoughtful translation)应该先行于语言翻译(lingual translation)，而且，在前者之中，还应分出“自我翻译”(self translation)。这是因为，只有译者先行改变自己，她/他才有条件以其“诚意”打动读者，从而实现改变他人的目的。相反，假若译者本身无动于衷，那么，人便难以与其活动融为一体，而情感的缺席必然导致冷淡与漠视，后者最终促成的也就不是真正的译解，而是类似于孤独发泄的某种东西。

既然情感如此重要，那么，就不能忽视人与人之间的关系的那种“之间”。而对它的规定，是由伦理学的思想作为引导的。在这一指向上，儒家的“仁者爱人”的“心意之思”可以体现出那种跨文化需要的“悲天悯人”的情怀，将人拉向“意想总能到达”的去处，去领略超乎人间的奥妙。

也就是说，我们还有必要修正“跨文化”这一观念。因为，这样的观念实际上泥于文化与文化之间，或者是语言与语言之间。但是，悖谬的是，这样的“之间”到底是哪里，却一向被忽视掉了，甚至几乎无人顾及。翻译研究领域之中的理论构建的如此指向，始终将人捆绑在“平面”的横向的沟通上，即人与人超出自身的文化的交流之中，而对纵向的、纵深的那种“深化”甚或“神化”(亦即伸而化之)的倾向，毫无基本的意识。如此的翻译研究，充其量只是在玩弄“言语表达”的把戏，甚至只是将之置于现代学科，比如语言学麾下的一种“技巧”，甚至达不到“技术”层面。“不思”的肤浅与“拒思”的顽固相映成趣，最终造成的就是“一往无前”的复沓、无聊。

因而，如何使翻译研究以及翻译本身回到它们自身，使之真正成为其自身，这应该已经成为当代的翻译研究最为重要的工作。

最后要说的是，不论是孔夫子还是海德格尔，他们所能告诉我们的就是，从自身的那个“自身”开始，才会将翻译乃至一切引向其自身。

9.4　翻译哲学应该关注的两个指向

翻译哲学找到它自身的路，怕还要关注两个指向上的问题。第一，是否能破除“科学主义”；第二，是否能走向“世界的一体化”。我们有必要从思想家的观点入手来审视这两个指向。

一，维科(Giambattista Vico，1668—1744)的“新科学”强调：

> 我们研究方法的最大弊端是，在倾全力于自然科学时，我们忽略了伦理学，尤其是忽略了涉及人类心灵及其心灵的本性以及它们同公民生活和雄辩术的关系的那部分学说。
>
> 一切科学、学科和艺术的目标都在于完善和调节人的能力。然而，迄今为止，它们全都没有对民族的人性的某些方面的起源作过思考，而无疑，一切科学、学科和艺术都来自这些起源。(6)

“科学的”可能是“不思”的东西，因为，它关注的是人生产出的东西，但与此同时舍弃的是“人”。如此，伦理学的指向可能是翻译研究的一个重要维度。其中首先突出的就是孔夫子所说的“仁者爱人”(“樊迟问仁，子曰：‘爱人’。”《论语·颜渊》)。《孟子·离娄下》也指出：“君子所以异于人者，以其存心也。君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之。有人于此，其待我以横逆则君子必自反也：我必不仁也，必无礼也；此物奚宜至哉！其自反而仁矣，自反而有礼矣，其横逆由是也；君子必自反也：我必不忠。自反而忠矣，其横逆由是也。”

翻译研究要关注的首要问题也就是人的问题，更准确地说，是“跨文化的人与人之间的关系”问题。如此定位告诉我们的是，只有以“仁爱之心”走向他人，我们才能有真正的交流和跨文化交流，因而，人就是在这里才能找到自己。

二，赫尔德（Johann Gottfried von Herder，1744—1803）有关“文化链条”的论述：

> 各族人民的发展仿佛构成一个统一的链条，在这个链条上，每一个环节都必然是和前一个环节和后一个环节相联系着的。每一个民族都利用自己前辈的成就并且为继承者准备基础。例如希腊利用了埃及的遗产并在后来推动了罗马文化的发展。[7]

这里的“链条”突出的不是单一文化之中的东西。相反，赫尔德注重的是，历史的承继始终是跨文化的结果。因而，希腊是埃及遗产的延续，而罗马又是希腊的后继。依此论之，西方文化从来都不是真正的“西方”的东西。用海德格尔的话来说，即为在其“源初”真正就已经有“异域”进入其中，如此才可保证它的诞生、发展和成长。也就是，在任何文化的历史性之中，早就融有异质的东西，而且，假若没有这种异己之物的存在，文化本身也不可能进入存在。如此，翻译始终就在其中，在那里发挥它的奠基作用。

那么，通过孔夫子和海德格尔某种意义上的对话，我们看到的一定是一种“未来”的情形：尚未到来，但又是在路上，在行进之中，而且，又是在朝向作为“异己”的、处于“异域”的我们的。

因此，指向之所以是指向，之所以能成为指向，并不是哪一个人、哪一种思想做出的规定。相反，指向本身代表着它的历史指向，也就是葆有自身的同时，走出自身，也就是海德格尔所说的遵循“存在不在家之中的变易在家”法则之下的在“异域”之中的穿行，如此，翻译哲学也就有可能不断翻译自身，在自我生成之中成长壮大。

9.5 回到孔夫子的“学”或可使翻译研究真正敞开

最后，我们还想要再一次强调有必要回到正常的思想状态。这就是与

事物同一的那种心态。而我们认为,那种自然的追求可以确保翻译研究的真正敞开。这是因为,在儒家的伦理思想之中,维系人的各种“礼”是需要“学”的,而且,这样的“学”必须持续一生。“学”的过程,就是生命的历史性过程,是一个人自我的理想追求的过程。在这一道路上,进行翻译研究,始终是将人置于首要的位置,而且,也始终是没有忘记那样的“学”本身就是“向异而立”的存在论的基本要求。也就是说,没有这样的“学”,就根本不会有人进入现场;反过来说,也只有这样的“学”,才能使人明白,她/他自身是向外的、超越的,也就是能够培植出她/他所必然要求的文化的和跨文化的构成的。

因而,芬格莱特指出,执行“礼”的时候因为“缺少学习和技巧”和“缺少严肃的目的和坚持”会造成两个失误。他论及,“美好有效的典礼要求个人的‘出场’与学到的典礼的技巧”,并且在行动里与传达真诚目的的坚持相融合。[8]“在跨文化的交往之中,这两点更重要。”[9]“礼”绝不是僵硬的礼仪、不可更改的礼节或牢不可破的规则。相反,这样的“礼”首先意味着,向着“异域”进发之时所必需的基本态度和良好修养所必须依据的那些尺度和法规。而这样的修养,既然是文化传承在一个人自我身上打造出的结果,那么,其中的跨文化因素始终是这样的的积淀之中的重中之重的要素。如此,对自身的跨文化的锻造,就需要使人走向“语言”,走向总是可以翻译自身的那种“词语”。若是能做到这一点,那么,最终的结果必然如海德格尔所创发的种种表达方式一样,“早已就是具有自身力量的‘翻译’”[10]。

另一方面,孔夫子所倡导的“学”,在张祥龙看来,其哲学功能还在于,它能指向“终极视域”的寻求和开拓。

> 孔子最重视“学”。它的终极含义既非去学习关于现成存在者的知识,也不是脱离了人生日常经验和语言经验的冥会功夫,而是一种学“艺”,比如“六艺”;也就是涵泳于当场启发人的“时中”技艺(礼、乐、诗、书、射、御、数)之中,从而使人在无形中脱开那“过”或“不及”的、缺少原初视域滋润的思维方式,最终进入“从心所欲,不

逾矩”(《论语·为政》)的缘发中和的至诚仁境之中。“仁”绝不是一个道德原则,而是一个总能走出自我封闭的圈套而获得交构视域的“存在论解释学”的发生境界,与诗境、乐境大有干系。正如孟轲所言:“孔子,圣子时者也。”(《孟子·万章下》)[11]

注释

(1)《孟子·公孙丑上》:“圣人之于民,亦类也。出于其类,拔乎其萃,自生民以来,未有盛于孔子也。”

(2)《庄子·外篇·天地》:“有机械者必有机事,有机事者必有机心。”

(3)《论语·卫灵公》:“子曰:‘吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也。’”

(4)(5)引自 Frank Schalow,“Attunement and Translation”,见 Frank Schalow 编,*Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*,第 307、295 页,London and New York: Springer,2011 年。

(6)维科著,陆晓禾译:《维科著作选》,第 74 页,北京:商务印书馆,1997 年。

(7)引自阿·符·古留加著,侯鸿勋译:《赫尔德》,第 66 页,上海:上海人民出版社,1985 年。

(8)Herbert Fingarette, *Confucius - The Secular as Sacred*,第 61 页,New York: Harper and Row,1972 年。芬格莱特的译文,引自杨克勤的著作(参下一注释),页码也是由他给出的。

(9)见杨克勤:《孔子与保罗:天道与圣言的相遇》,第 205 页,上海:华东师范大学出版社,2010 年。这里的芬格莱特的论述,我们在汉语译文之中并没有找到有关表述,尽管汉语译本给出了原文的页码。见赫伯特·芬格莱特著,彭国翔、张华译:《孔子:即凡而圣》,第 54 页,南京:江苏人民出版社,2002 年。暂记于此,以待他日再查。

(10) Frank Schalow, "Introduction", 见 Frank Schalow 编, *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking: Essays in Honor of Parvis Emad*, 第 29 页。

(11) 张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订版),第 11 页,北京:生活·读书·新知三联书店,2007 年;张祥龙著:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订第 3 版),第 8 页,北京:中国人民大学出版社,2011 年。

附：《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特〉结语：大地上可有一种尺度》

上述针对伊斯特河赞美诗的“议论”，旨在引起我们对诸河流之本质得以诗化的视角的注意。对诸河流的此一诗化，其本身同时又是对诗之本质的诗化。而且，由于这一原因，这里有诸多大行其是的遮蔽的关系。假若我们依照强烈的起初的倾向性，将我们对诗之诗化的解释扭曲为此一观点，即，此一诗人，在对诗之本质进行诗化之时，仅仅是逐渐纠缠进了他自己的“事情”之中，那么，我们就会通过这一观点丧失掉一切。此一诗人的诗化并没有围着诗人个人的自我旋转。没有任何一个德国诗人获致像决定着荷尔德林的赞美诗的距离那样远离其个人的自我的距离。这就是为什么尽管整个成了“共同体”，我们今天却仍始终是在形而上学上，也就是历史地纠缠于主体性之中，进而在引出恰切的聆听方式以求与此诗的词语相遭遇方面具有如此困难的真正原因。

很长时间以来，阻碍从自我意识和主体性的角度思考的现代的、当代的人类存在者，使之无以聆听此一诗的东西，不过是这一点：荷尔德林纯粹是从本质上作为必被诗化的东西而大行其是者那里诗化的这一事实。荷尔德林在对诗人的本质加以诗化时，诗化了在人类存在者的“主体性”之中并没有其基础的诸多关系。这些关系具有其本身本质性的大行其是和流动。诗人即是河流。而河流即为诗人。二者在其独一的本质的基础之上是同一的。这就是，要成为半神，要处于之间，诸神与人类之间、此一之间的敞开区域，向着超越诸神和人类而本质性地大行其是的神圣之物的方向敞开。处所性和旅途化的统一，不能从“空间”和“时间”的角度加以构想，因为我们所熟知的空间以及我们习以为常的时间，其本身就是此一区域的衍生物：它

首先让一切敞开自它那里涌出；因为，它即为澄明者并且[即为此一澄明大道居有的澄明事件]。

在上述“议论”一开始，我们便摒弃了此一浅见：诸河流是“诗化的”“象征”或“符号”，可以提供另外某种东西的象征性意象。我们现在可以认可摒弃此一观点的原因了。诸河流不可能是某物“诗化的意象”或“符号”，因为其本身就是那种“符号”：不再是另外某种东西的“符号”的“符号”，也不是另外某种东西的“象征”，而是其本身就是这一被假定的“另外某种东西”。种种诗人，作为诗人，就是这些河流；而且，河流也就是诸诗人。“诗意的”他们将人类存在者的栖居置基于这一大地上。这两条河流，也就是莱茵河和伊斯特河，并不是象征性的意象。诸河流的本质并没有描画或呈现诗人的本质的“有意义的意思”。在其本质之中，诸河流即为符号，因为显现并且做成可耕种的(making arable)。这些可以显现的符号即为诗人，诗人即为诸河流，成为一个本质上从出自诸河流之本质而大行其是。诸河流之本质根本不能在地理上加以同化和显示，进而也就不能分派一个象征性的作用。

诸河流之本质，从一开始，就只是从出自人类存在者诗意的栖居而得到经验；此时被假定成为一种“象征”的河流的“意象”，首先只是将自身显现于诗之本质之中。(即使在其河流诗歌之前，荷尔德林也将此一河流认可为“诸天之兄弟”。比较《狄奥提玛 》：“来吧，来看我们周造的欢愉……”II，39)这一点，经由表征的通常途径，是不可直接理解的。而且，这一意见也不应出现：若是要对此诗之本质进行思考，甚或对处于其自身本质性的空间之中的诗之词语以及词语本身加以经验，上述议论其本身有可能足矣。此诗要求我们在我们的思想和经验方式之中的一种转化，此一转化关乎处于其整体性之中的存在。我们必须首先打消掉对被假定为“实际的”河流以及被假定为历史学意义上的实际的诗人和人类存在者的我们被假定的自然的“表征”；我们必须首先丢下，认为可以提供我们的假设的真理的尺度的如此实际的事物的实际性，如此，以便进入诗意之所是的那一自由的区域。

当然，要求对一种地理的尺度的声明放弃，要比依之行事简单。因为，如果此一实际的东西和存在者的尺度是无效的，那么，我们到底要从哪里来

取得我们的尺度？荷尔德林本人在其最后的和最为强有力的诗歌之一，名副其实的 δεινότατον 的《在美丽的蔚蓝》之中问道（VI. 25）：

> 大地上可有一种尺度？
> 他接着便决断地回答：
> 没有一个——

这听上去是一种无望和绝望的预兆。不过，它命名的是另外某种东西，点出的是另外某种东西，只要我们诗意地栖居在大地上，并且经验在其显现而且也在其源头之中已经被诗化的东西；而这意味着，聆听并且承受它，而不是加以强迫和暗中观察。如果我们仅仅以属于自己的权威，尝试定下或捕捉尺度，那么，它就会成为无尺度的，进而崩解为无。如果我们仅仅始终是不思的，而且，也不带有某种亲密的审视的警觉，那么，我们也将会再一次找不到任何尺度。不过，如果我们强大到足以去思，那么，就最为足以使我们仅仅从远处，也就是，罕见地去沉思此诗之真以及它所诗化的东西，这样我们也就有可能被它忽然击中。

主要参考文献

[1] Pym A. *Philosophy and Translation* [A]//Piotr Kuhiwczak 与 Karin Littau. A Companion to Translation Studies [C]. Clevedon: Multilingual Matters Ltd., 2007: 24 - 44.

[2] Aristotle. *Poetics* (*Introduction, Commentary and Appendices by D. W. Lucas*)[M]. D. W. Lucas 英译. Oxford:Oxford University Press, 1961.

[3] 北京大学哲学系外国哲学史教研室(编译).《西方哲学原著选读》(上卷)[C]. 北京:商务印书馆,1981.

[4] 黑尔特林,P. 荷尔德林传:精神导师和精神病人[M]. 陈敏译. 南京:江苏人民出版社,2009.

[5] 特拉尼夫,P. 海德格尔导论[M]. 张振华,杨小刚译. 上海:同济大学出版社,2012.

[6] 蔡新乐. 自我翻译:行走在翻译"间性"之上的思想家的苏格拉底简论[J]. 上海翻译,2003(1):10 - 16.

[7] 蔡新乐."魔变"的思想创造:尼采的翻译思想初探[J]. 上海翻译,2011(1):6 - 11.

[8] 蔡新乐. 恕道理应成为翻译之道——以"幽微灵秀地"的英译为个案[J]. 外语研究,2013(5):70 - 75.

[9] 蔡新乐. 翻译哲学真的没用了吗? ——从皮姆的《哲学与翻译》看翻译概念化及西方翻译思想史的重构[J]. 外语教学,2015(1):103 - 107.

[10] 曹雪芹. 脂砚斋甲戌抄阅再评石头记(影印本)[Z]. 上海:上海古籍出版社,1985.

[11] Schalow, F. *Heidegger, Translation, and the Task of Thinking*:

Essays in Honor of Parvis Emad[C]. London and New York: Springer, 2011.

[12] 荷尔德林,F. 荷尔德林诗选[Z]. 顾正祥译. 北京:北京大学出版社,1994.

[13] 荷尔德林,F. 荷尔德林后期诗歌(文本卷,德汉对照)[Z]. 刘皓明译. 上海:华东师范大学出版社,2009.

[14] 尼采,F. 希腊悲剧时代的哲学[M]. 周国平译. 北京:商务印书馆,1994.

[15] 奈斯克,G,埃米尔·克特琳. 回答——马丁·海德格尔说话了[C],陈春文译. 南京:江苏教育出版社,2005.

[16] 辜鸿铭. *The Spirit of the Chinese People*[M]. 北京:外语教学与研究出版社,1999.

[17] 谷衍奎. 汉字源流字典[Z]. 北京:华夏出版社,2003.

[18] Gumbrecht, H. U. *Martin Heidegger and His Japanese Interlocutors: About A Limit of Western Metaphysics*[J], Diacritics, 2000: 30(4): 83 - 101.

[19] 芬格莱特,H. 孔子:即凡而圣[M],彭国翔,张华译. 南京:江苏人民出版社,2002.

[20] 胡培俊. 常用汉字字源字典:常用字源流探析[Z]. 武汉:崇文书局,2012.

[21] Derrida, J. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation* [M]. Peggy Kamuf 英译. New York: Schocken Books, 1985.

[22] 李河. 巴别塔的重建与解构——解释学视野中的翻译问题[M]. 昆明:云南大学出版社,2004.

[23] 李济. 安阳[M]. 石家庄:河北教育出版社,2000.

[24] 刘浩明. 荷尔德林后期诗歌(评注卷下)[Z]. 上海:华东师范大学出版社,2009.

[25] 刘小枫. 海德格尔与有限性思想[C]. 孙周兴等译. 北京:华夏出版社,2002.

[26] 罗新璋,陈应年. 翻译论集(修订本)[C]. 北京:商务印书馆,2009.

[27] Heidegger, M. *Hölderlins Hymns 〈Der Ister〉*(*Gesamtausgabe*,第 53 卷)

[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann1995.
[28] Heidegger, M. *Sein und Zeit* [M]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
[29] 海德格尔,M. 诗·语言·思[C]. 彭富春译,戴晖校. 北京:文化艺术出版社,1991.
[30] Heidegger, M. *Ontolohie* (*Hermeneutik der Faktizät*)(*Gesamtausgabe*, 第 63 卷)[M]. Frankfurt am Main:Vittorio Klostermann, 1995.
[31] Heidegger, M. *Hölderlin's Hymn "The Ister"*[M]. William McNeill 与 Julia Davis 英译. Bloomington 与 Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
[32] Heidegger, M. *Being and Time*[M]. Joan Stambaugh 英译. New York: State University of New York Press, 1996.
[33] 海德格尔,M. 海德格尔选集[C]. 孙周兴译. 上海:上海三联书店,1996.
[34] 海德格尔,M. 存在与时间(修订译本)[M]. 陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订. 北京:生活·读书·新知三联书店,2000.
[35] Martin Heidegger 著,John Macquariie 与 Edward Robison 英译,*Being and Time*, Oxford: Blackwell, 2001.
[36] 海德格尔,M. 存在论:实际性的解释学(1923 年夏季学期讲座)[M]. 何伟平译. 北京:人民出版社,2009.
[37] 弗莱芒-默里斯,M. 海德格尔诗学[M]. 冯尚译,李峻校. 上海:上海译文出版社,2005.
[38] 毛亨传,郑玄笺,孔颖达疏. 毛诗正义(上)//李学勤主编. 十三经注疏(三)[Z]. 北京:北京大学出版社,1999.
[39] Inwood, M. *A Heidegger Dictionary*[Z]. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999.
[40] Groth, M. *Heidegger's Philosophy of Translation* [D]. Fordham University, 1997.
[41] 牟宗三. 中国哲学十九讲[Z]. 上海:上海古籍出版社,1997.

[42] 牟宗三. 周易哲学演讲录[Z]. 上海：华东师范大学出版社,2004.

[43] 钱钟书. 管锥编(一)[Z]. 北京：生活·读书·新知三联书店,2007.

[44] 钱钟书. 管锥编(二)[Z]. 北京：生活·读书·新知三联书店,2007.

[45] 钱钟书. 写在人生边上·人生边上的边上·石语[Z]. 北京：生活·读书·新知三联书店,2007.

[46] 单德刚. 翻译的哲学方面[M]. 北京：中国社会科学出版社,2007.

[47] Sophocles. *Antigone*[Z]//E. H. Plumptre 英译. Eliot, Charles W. *Nine Greek Dramas* [Z]. New York: P. E. Collier & Son Corporation, 1937: 255 - 299.

[48] 苏秉琦. 中国文明起源新探[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店,1999.

[49] 孙周兴. 语言存在论——海德格尔后期思想研究(修订版)[M]. 北京：商务印书馆,2011.

[50] 杨栋. 后期海德格尔与孔子思想的异同——基于《关于人道主义的书信》的视角[J]. 安徽师范大学学报,2014(1):128 - 132.

[51] 杨克勤. 孔子与保罗：天道与圣言的相遇[M]. 上海：华东师范大学出版社,2010.

[52] 袁保新. 从海德格、老子、孟子到当代儒学[M]. 台北：台湾学生书局,2008.

[53] 章太炎讲授,朱希祖、钱玄同、周树人记录. 章太炎说文解字授课笔记[M]. 北京：中华书局,2010.

[54] Zhang, W. *Heidegger, Rorty and the Eastern Thinkers*[M]. Albany, NY: State University of New York Press, 2006.

[55] 张祥龙. 海德格尔思想与中国天道：终极视域的开启与交融(修订第3版)[M]. 北京：中国人民大学出版社,2011.

[56] 周振甫. 周易译注[Z]. 北京：中华书局,2012.

[57] 朱熹. 四书章句集注[Z]. 北京：中华书局,1983.

[58] 郑玄注,孔颖达疏. 礼记正义(下)//李学勤主编. 十三经注疏(六)[Z]. 北京：北京大学出版社,1999.